Il «Kulturkampf» in Italia e nei paesi di lingua tedesca

a cura di
Rudolf Lill
e Francesco Traniello

Società editrice il Mulino Bologna

Annali dell'Istituto storico italo-germanico
Quaderno 31

Il «Kulturkampf» in Italia e nei paesi di lingua tedesca

a cura di Rudolf Lill e Francesco Traniello

Società editrice il Mulino Bologna

Istituto storico italo-germanico in Trento

Il «Kulturkampf» in Italia e Germania
Der Kulturkampf in Italien und in Deutschland

Atti della XXXII settimana di studio
17-21 settembre 1990

Coordinatori:
Rudolf Lill
Francesco Traniello

ISBN 88-15-03643-1

Sommario

Introduzione

di *Rudolf Lill*

Il liberalismo ottocentesco ebbe tra i suoi scopi primarii l'affermazione di strutture sociali laiche e volle perciò spostare in questo senso «i confini tra Stato e Chiesa»[1]; ed è perciò, che proprio i due Stati nazionali «ritardati», sorti in seguito a spinte liberali, cioè il Regno d'Italia del tutto ispirato ad esse e l'Impero di Germania, il quale era almeno nella sua fase iniziale e nella politica interna fortemente influenzato dalle forze nazional-liberali, iniziassero e perseguissero aspri conflitti in politica ecclesiastica. Il *Kulturkampf* appartiene perciò a quei fatti e processi, i quali furono spesso discussi nei tentativi di scoprire analogie tra Stato e società nell'Italia moderna e nella Germania moderna, forse più che altro da osservatori e commentatori contemporanei, cioè degli anni sessanta e settanta dell'Ottocento[2]. Ultimamente e qui

[1] Così il titolo programmatico di un allora noto libro del giurisdizionalista e storico protestante Emil Friedberg (*Die Grenzen zwischen Staat und Kirche*, Tübingen 1872), il quale collaborò attivamente alla stesura delle leggi prussiane del *Kulturkampf*.

[2] Sia dalla parte cattolica come da quella nazional-liberale. Cfr., per la prima p.e., le opere di Josef Hergenröther oppure i «Historisch-Politische Blätter», per la seconda le opere di Heinrich von Sybel e Heinrich von Treitschke oppure la «Historische Zeitschrift».
Soprattutto Treitschke ha convalidato, sia nelle sue opere in genere sia nella sua ricca saggistica su problemi italiani, quella tendenza di fondo anticattolica, antiromana (ed allora anche antiaustriaca), la quale è diventata tipica di tutta la storiografia prussiana-kleindeutsch e che viene proseguita nel presente da noti esponenti della scuola storico-sociale. Cfr. Margaret Lavinia ANDERSON, *The Kulturkampf and the Course of German History*, in «Central European History», XIX, 1986, pp. 82-115; e recentemente Hans MAIER in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 6 novembre 1991, p. 12. Una tale parziale recezione dell'Italia contempora-

a Trento c'è stata la settimana di studi sulle «immagini a confronto» nell'Ottocento a dimostrare, in quale larga misura la dimensione confessionale o ecclesiastica si è impressa nel dialogo dei nostri paesi[3].

Una più approfondita considerazione dimostra però, come avviene non di rado in tali paragoni tra Italia e Germania, che le differenze sono pressoché notevoli quanto lo sono le comunanze. Le leggi in materia di scuola e chiesa italiane erano molto più moderate che quelle dei due Stati tedeschi protagonisti del *Kulturkampf*, cioè del Baden e della Prussia[4]; e il governo guidato da Minghetti e Visconti Venosta lo sapeva bene, perché non si fece coinvolgere da Bismarck nella burocratica persecuzione di vescovi e parroci da lui organizzata[5]. È vero che certi pubblicisti liberal-progressisti o massonici italiani polemizzarono quasi con la stessa asprezza come quelli berlinesi non solo con il papato di Pio IX, ma anche con l'Austria cattolica e sovranazionale e per questo

nea da parte di nazional-liberali tedeschi testimoniano p.e. anche i *Diari Romani* di Ferdinand Gregorovius or ora di nuovo editi: F. GREGOROVIUS, *Römische Tagebücher 1852-1889*, hrsg. von H.-W. KRUFT-M. VÖLKL, München 1991.
Per superare i pregiudizi del *Kulturkampf* da un'angolazione liberal-cattolica si era adoperato con lungimiranza Franz Xaver Kraus nella sua biografia di Cavour: *Weltgeschichte in Karakterbildern*, Mainz 1902.

[3] *Immagini a confronto: Italia e Germania dal 1830 all'unificazione nazionale – Deutsche Italienbilder und italienische Deutschlandbilder in der Zeit der nationalen Bewegungen*, hrsg. von Angelo ARA/Rudolf LILL, Bologna-Berlin 1991.

[4] Per lo stato attuale delle ricerche sul *Kulturkampf* in Germania: R. LILL, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, II, 1978, pp. 1246-1257; M.L. ANDERSON, *The Kulturkampf*, cit.; M.L. ANDERSON, *Windthorst. Zentrumspolitiker und Gegenspieler Bismarcks*, Düsseldorf 1988; T. NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1800-1866*, München 1983, soprattutto cap. IV; T. NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1866-1918*, I: *Arbeitswelt und Bürgergeist*, München 1990, soprattutto cap. XII.

[5] Cfr. gli appunti di Minghetti sui colloqui che ebbe con Bismarck a Berlino nel settembre 1873, cioè nella fase culminante del *Kulturkampf* prussiano: «Quellen und Forschungen ans Italienische Archiven und Bibliotheken», 46, 1966, pp. 449 ss. Per la politica liberale italiana in genere: A. BERSELLI, *La Destra storica dopo l'unità*, 2 voll., Bologna 1963, 1965.

riguardo altrettanto anacronistica; ma nella pratica della politica religiosa sussisteva negli anni settanta dell'Ottocento molto più concordanza tra Roma e Vienna che tra Roma e Berlino!

Genericamente c'è da ricordare, che i *Kulturkämpfe* erano crisi di modernizzazione[6], momenti decisivi o culminanti nel lungo processo di secolarizzazione, il quale era costitutivo per la formazione dell'Europa moderna. I conflitti concreti tra Stato e Chiesa erano sempre più o meno caricati da un duplice retroscena: uno di natura storico-culturale, in conseguenza del detto processo; l'altro piuttosto causato da tensioni tra classi tipiche per la società dell'Ottocento. Da un lato operava attraverso tutto il secolo il profondo contrasto tra le idee progressiste di stato e società sorte coll'illuminismo e in Germania inoltre fondate sul disegno di una *Kulturnation* borghese, protestante o postprotestante, e il sistema tradizionale di norme e di valori, sostenuto contro tali idee più che altro dalla Chiesa cattolica[7]. Il fatto che questa cercasse evidentemente anche di difendere le proprie posizioni di potere sociale e politico, doveva altrettanto inasprire quanto la pretesa dei liberali di un loro diritto storico ad imporre le proprie vedute, perché espressioni dello spirito del tempo, anche contro la volontà di molti contemporanei. Chiesa e papato si trinceravano contro tale pretesa in un persistente atteggiamento di difensiva autoritaria, la quale ebbe nel sillabo (1864) e nel dogma dell'infallibilità pontificia (1870) le sue estreme espressioni, per di più in parte conformi alla tradizione ecclesiale tanto spesso invocata dalla curia romana. L'enfasi dell'autorità e della conservazione venne mobi-

[6] Cfr. le brevi annotazioni di Jacob Burckhardt nelle sue *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, cap. IV: «Die geschichtlichen Krisen» (J. BURCKHARDT, *Gesammelte Werke*, IV, Darmstadt 1956, pp. 148, 150).

[7] Un'analisi divenuta «classica» è dovuta a F. SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, voll. 1 e 4, Freiburg 1929, 1937 (nuova edizione, con introduzione di Eberhard Weis, München 1987).

Per le più recenti ricerche cfr. W. ALTGELD, *Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus*, Mainz 1992.

litata contro quella dell'emancipazione e della modernizzazione! Piuttosto attuale era invece il conflitto sociale spesso presente nel *Kulturkampf*. Contro le classi dirigenti liberali, le quali rappresentavano, nonostante il carattere universale dei loro principi, più che altro gli interessi della borghesia, insorgeva una considerevole parte delle classi medie e inferiori, le quali trovavano prima nel movimento cattolico (dagli anni 1840 in poi) e poi nei partiti politici cattolici una efficace rappresentanza delle loro aspirazioni. Il partito del Centro, fondato nel 1870, era interclassista, attivo in campo sociale e almeno parzialmente o tendenzialmente democratico; per questo e a causa dei suoi appelli per una garanzia statale dei diritti fondamentali, esso non si adattava né ai concetti dei nazionalisti né a quelli dei liberali; e Bismarck reagì tentando o di annientarlo o di domarlo.

Questo doppio contrasto di fondo, il quale viene analizzato in questo volume da Hans Maier e Margaret Lavinia Anderson, è perciò sempre da riflettere, quando ci accingiamo a discutere i conflitti concreti tra Stato e Chiesa, avvenuti nei paesi di lingua tedesca e in Italia nei decenni tra il 1840 e il 1880 all'incirca; come detto, con tanti parallelismi, che risultavano da situazioni storiche analoghe come dalla ampia convergenza culturale delle forze liberali, poi nazional-liberali, ma allo stesso tempo con divergenze, che si spiegano non solo con la diversità delle mentalità politica italiana e tedesca. Bisogna ricorrere ad altro: alle diverse concezioni di Stato e individuo, di diritto pubblico e società nei paesi coinvolti nei *Kulturkämpfe*; a profonde differenze cioè, che si fondano anche e in larga misura su diverse tradizioni confessionali e i loro effetti sulla rispettiva cultura politica.

Le posizioni estreme assumevano da un lato la Prussia, dall'altro Italia e Austria. Le classi dirigenti prussiane concepivano lo Stato – in seguito ad una lunga tradizione del pensiero politico ultimamente convalidata dalla filosofia hegeliana – come il «fons unicus juris», al quale dovevano sottomettersi come le chiese evangeliche in fondo anche quella cattolica; il *Kulturkampf* sembrava offrire a loro una occasione molto opportuna per revocare l'emancipazione giuridica di que-

st'ultima, avvenuta sotto il regno di Federico Guglielmo IV e soprattutto in seguito alla rivoluzione del 1848[8]. Appunto Bismarck seguì questo concetto, quando nella rigida applicazione del medesimo furono «deposti» i vescovi che si opponevano alle leggi ecclesiastiche degli anni '70. Il cancelliere sviluppò inoltre nel *Kulturkampf* per la prima volta il suo concetto agonale di storia e di Stato: i cattolici, come qualche anno più tardi i socialdemocratici, venivano diffamati ed emarginati come «nemici dell'Impero». Winfried Becker, valoroso studioso della storia del cattolicesimo politico, analizza questa politica ed anche le ragioni, che spinsero poi, dal 1877 in poi, il cancelliere ad avviare dei compromessi sul terreno pratico[9]. I liberali di provenienza protestante, che si erano sempre di più avvicinati all'idea di Stato prussiana (anche sotto le impressioni delle vittorie degli anni 1864, 1866 e 1870) e che erano diventati i più convinti sostenitori del *Kulturkampf*, salutarono senza scrupoli l'impiego di tutto il potere statale per reprimere una struttura ecclesiale gerarchica ed allo stesso tempo non sottomessa allo Stato, portatore del progresso.

I liberali italiani e austriaci non vollero mai appropriarsi di una tale intransigenza di principio. Essi intrapresero, come lo dimostra Karl Vocelka, adducendo l'esempio delle leggi scolastiche e confessionali austriache, una strada più prammatica, affermando la sovranità statale, secondo il concetto moderno di essa, nei campi di scuola e stato civile. Non mettevano però in dubbio il diritto della Chiesa cattolica ad una propria autonomia di diritto pubblico come tale; ed

[8] Spiegazioni limpide delle posizioni delle due parti: J. HECKEL, *Die Beilegung des Kulturkampfes in Preußen*, in «Zeitschrift der Savigny-Stifung für Rechtsgeschichte» (Kan. Abt.), 19, 1930, ristampato in *Das blinde, undeutliche Wort Kirche*, Köln 1964; H. JEDIN, *Freiheit und Aufstieg des deutschen Katholizismus zwischen 1848 und 1870*, in *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Freiburg 1966, pp. 469-484. Vedi inoltre A.M. BIRKE, *Bischof Ketteler und der deutsche Liberalismus*, Mainz 1971.

[9] W. BECKER, *Georg von Hertling 1843-1919*, I, Mainz 1981; W. BECKER (ed), *Die Minderheit als Mitte. Die deutsche Zentrumspartei in der Innenpolitik des Reiches 1871-1933*, Paderborn 1986.

inoltre cercavano di appoggiare frazioni riformiste o filoliberali in seno al cattolicesimo. I *Deutsch-Liberalen*, al governo a Vienna sin dal 1859 e rispettivamente dal 1866, si sentivano legati alle tradizioni del giuseppinismo; si opponevano perciò essenzialmente a quell'assolutismo confessionale, che aveva inaugurato il concordato del 1854, rispettando le sfere interne della Chiesa. Vediamo dunque l'emergere di due tipi di liberalismo: al nord quello dottrinario e quasi statalistico, al sud invece uno che restava più autenticamente liberale, in quanto riconosceva, almeno in linea di massima, autonomie e pluralismi.

Le liti confessionali ed ecclesiastiche erano impregnate nella Prussia e nell'impero da essa dominato da sopravvalutazione dell'autorità statale e da positivismo giuridico; a tale riguardo già il *Kulturkampf* ha rivelato la problematica di fondo dell'Impero bismarckiano, tra l'altro con rispettive ripercussioni sull'immagine della Germania in Europa, come dimostra Otto Weiss, adducendo come esempio l'opinione pubblica italiana.

Che e come la «lunga durata» di tradizioni confessionali e legalistiche incidesse sulle vertenze concrete degli anni 1860 e 1870, lo dimostra anche uno sguardo agli altri Stati in esse coinvolti, per esempio alla Baviera e al Baden, due Stati che purtroppo nel nostro simposio non hanno potuto essere trattati in apposite relazioni, per ovvii limiti di tempo. Era stata la Baviera con il ministero del barone Lutz ad insistere nel 1871/72 sull'introduzione delle due leggi dell'Impero in materia di *Kulturkampf*: sulla punibilità del presunto abuso del pulpito e sull'espulsione dei gesuiti[10]. Ma a prescindere da queste discriminanti iniziative, la Baviera fece una politica piuttosto simile a quella austriaca, magari con una rinnovata accentuazione del tradizionale, dal 1848 in poi sempre più mitigato regalismo. Diversa evoluzione invece nel Baden, in cui i liberali, diventati partito di governo all'inizio

[10] F. VON RUMMEL, *Das Ministerium Lutz und seine Gegner*, München 1935; W. GRASSER, *Joh. Frhr. v. Lutz*, München 1967; H.-M. KÖRNER, *Staat und Kirche in Bayern 1886-1918*, Mainz 1977.

degli anni '60, adottarono già allora gli strumenti di potere dello Stato moderno contro la Chiesa cattolica; la loro legislazione su scuola, matrimonio e fondazioni religiose degli anni '68/70[11] servì da modello per quella prussiana degli anni '70.

Nella Svizzera, in cui le vertenze confessionali avevano esordito già negli anni '40 e provocato persino la guerra per il *Sonderbund* degli anni 1847/48, operava la singolare dialettica tra cantoni cattolici e protestanti, illustrata limpidamente da Peter Stadler sulla base dei suoi approfonditi studi sull'argomento[12]. I cantoni protestanti agirono dopo il 1870 con uguale rigore come il Baden e la Prussia; anche il vescovo di Basilea fu deposto. Inoltre riuscirono ad imporre una nuova costituzione federale (1874) con articoli speciali ed anche discriminanti in materia confessionale; una politica di compromessi pratici fu avviata qualche anno più tardi, con papa Leone XIII.

Non poche persone e frazioni si erano già prima adoperate per trovare compromessi oppure persino una vera conciliazione fra tradizioni cattoliche ed idee moderne, ma erano per il momento fallite per l'intransigenza delle maggioranze su ambo i lati. Christoph Weber, noto per i suoi studi su vari aspetti del *Kulturkampf* e più che altro sui contrasti tra cattolici liberali e ultramontani[13], presenta con la *Liberale Reichspartei* uno di questi gruppi, il quale operò però solo su livello politico e solo per breve tempo, raccogliendo cattolici antiultramontani, provenienti per lo più dai ceti più elevati,

[11] L. GALL, *Der Liberalismus als regierende Partei. Das Großherzogtum Baden zwischen Restauration und Reichsgründung*, Wiesbaden 1969; J. BECKER, *Liberaler Staat und Kirche in der Ära von Reichsgründung und Kulturkampf*, Baden 1860-1876; Mainz 1973.

[12] P. STADLER, *Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und katholische Kirche im europäischen Umkreis 1848-1888*, Frauenfeld/ Stuttgart 1984; P. STADLER, *Kulturkampf in der Schweiz-ein Sonderfall?*, in «Historische Zeitschrift», 254, 1992, pp. 33-49.

[13] Chr. WEBER, *Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876-1888*, Mainz 1970; Chr. WEBER *Quellen und Studien zur Kurie und zur vatikanischen Politik unter Leo XIII.*, Tübingen 1973.

che si adeguarono largamente allo statalismo bismarckiano.

Una sfera quasi singolare di tensioni tra teologia ultramontana oppure «germanica», dommatica oppure storica, ed anche tra Stato e Chiesa rappresentavano le facoltà teologiche nelle università statali. Norbert Trippen, uno dei più noti studiosi della mentalità e della storia di queste facoltà nell'Otto-Novecento[14], espone, come alcune di queste facoltà finirono in una crisi profonda a causa del domma sull'infallibilità e come questa crisi è stata strumentalizzata dalle parti contendenti del *Kulturkampf.* Non pochi professori credettero di non poter accettare, per ragioni teologiche e storiche, il nuovo domma; parecchi di loro diventarono protagonisti o sostenitori del movimento vecchio-cattolico, che insorgeva contro esso; movimento che fu a sua volta per qualche anno strumentalizzato dai governi di Berlino, Monaco e Karlsruhe (ed anche in Svizzera) nelle loro manovre contro la curia di Pio IX. Ma, diversamente dal caso analogo italiano, le facoltà tedesche (come anche quelle austriache, molto meno coinvolte nella lotta) poterono alla fine superare quella crisi, perché sia i governi sia una parte dell'episcopato desideravano la loro sopravvivenza.

Purtroppo non abbiamo potuto discutere nei dettagli il lungo processo di componimento dei *Kulturkämpfe*, il quale è stato iniziato a causa delle ripercussioni destabilizzanti oppure in seguito a situazioni di pareggio ottenute dalla resistenza cattolica; processo, che fu reso possibile ovunque dalle iniziative conciliatrici di Leone XIII[15]. Peter Stadler ha parlato a ragione di un conflitto senza vincitori e senza vinti, poiché alla fine furono infatti trovati nuovi equilibri tra Stato e Chiesa, che risultarono durevoli o almeno capaci di ulteriori pacifici sviluppi. D'altra parte, come ha sottolineato Winfried Becker, proprio nella Prussia anche il componi-

[14] N. TRIPPEN, *Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland*, Freiburg 1977.

[15] Cfr. su Leone XIII e il suo progetto di parziale conciliazione con le idee moderne i contributi di Oskar Köhler, in *Handbuch der Kichengeschichte*, hrsg. von H. JEDIN, VI 2, Freiburg 1973.

mento della lotta è stato segnato dalla problematica, di cui parlavamo poc'innanzi.

Bismarck non ha ceduto per niente nella questione di principio, accordando soltanto concessioni pratiche, sebbene di larga misura; ma una coordinazione di Stato e Chiesa, tramite un trattato o un concordato tra la Prussia e la S. Sede, come desiderava urgentemente Leone XIII, restò assolutamente esclusa.

E questo atteggiamento dimostra chiaramente, che nei *Kulturkämpfe* non si contendevano solo i limiti tra Stato e Chiesa, ma che la partita in gioco era ancora più importante: la pretesa di potere dello Stato moderno, la sua aspirazione di competenza su tutti i settori sociali, con accenni pre-totalitari. La questione, a nostro avviso di importanza fondamentale per ogni società, del riconoscimento di diritti e valori che precedono ogni competenza dello Stato e che perciò non stanno a sua disposizione, fu posta con accentuazioni del tutto nuove. Non possono perciò restare definitivi quei verdetti di pubblicisti e storici prima nazional-liberali ed ora social-liberali su una Chiesa antimodernista, perché autoritaria e monolitica – pur ammettendo, che i vertici della Chiesa cattolica non sanno molto spesso distinguere tra l'essenziale, che va conservato, e tante tradizioni discutibili e da modificare. Ma uomini come Wilhelm Emanuel von Ketteler e Ludwig Windthorst, i quali adoperarono le loro forze per il riconoscimento di tali diritti e valori e inoltre per l'integrazione sociale delle nuove classi operaie, pensavano ed agivano sotto questo aspetto in maniera più moderna che i Bismarck, Treitschke o Virchow. Nel *Kulturkampf* avvenne lo scontro frontale tra idea moderna dello Stato e dottrina cattolica dei diritti naturali. I *Kulturkämpfe* tramandano perciò una lezione, di cui i protagonisti ottocenteschi non volevano accorgersi, che cioè queste due idee sono conciliabili, anzi si possono benissimo integrare a vicenda, nel senso di una evoluzione umana delle società moderne.

Introduzione

di *Francesco Traniello*

Ci si può prima di tutto domandare se vi sia stato in Italia un *Kulturkampf* simile a quello tedesco. Una parte della storiografia ha valutato come relativamente marginale, in quanto «sovrastrutturale» e prevalentemente ideologico, il conflitto tra Stato e Chiesa in Italia dopo l'unificazione: un conflitto che, salvo brevi momenti di maggiore acutezza, tendeva a ricomporsi, in conseguenza sia della rivoluzione borghese come si era realizzata in Italia, sia del coalizzarsi degli interessi delle classi tradizionali e borghesi di fronte alla minaccia del socialismo e del movimento operaio. Data l'impossibilità o l'incapacità della borghesia italiana di estendere la propria egemonia sulle classi popolari, specialmente contadine, la Chiesa cattolica continuò, secondo tale opinione, ad esercitare un ruolo di stabilizzazione e di conservazione sociale e ideologica da cui non era possibile prescindere da parte dei ceti dominanti.

Questa rappresentazione della storia dell'Italia post-unitaria appare eccessivamente schematica, anche se contiene e suggerisce una serie di interrogativi non secondari. Abbozzando un paragone tra il *Kulturkampf* tedesco e il complesso della politica ecclesiastica italiana dopo l'unità, noterei i seguenti elementi distintivi:

1. I motivi di conflitto tra Stato e Chiesa si protraggono in Italia più a lungo che in Germania, cioè per un periodo che abbraccia, in pratica, sia l'età della destra storica (1861-1876), sia l'età della sinistra almeno sino alla crisi di fine secolo.

Per quanto la sinistra sia connotata ideologicamente in sen-

so decisamente più anticlericale della destra, non si può dire che la sua politica ecclesiastica sia sostanzialmente più aggressiva di quella della destra dal punto di vista dei provvedimenti legislativi adottati e imposti. È vero invece che nell'età della sinistra acquista maggior potere nell'amministrazione pubblica e negli apparati dello Stato la massoneria (anch'essa tuttavia variamente orientata nei riguardi della Chiesa e della religione cattolica).

2. I rapporti tra Stato e Chiesa in Italia, a differenza del Reich tedesco, sono costantemente condizionati e influenzati dalla persistenza della «questione romana», cioè dalla mancata soluzione consensuale della richiesta pontificia di sovranità e indipendenza territoriale, dopo la presa di Roma da parte del nuovo Stato. Nella «questione romana», che già Cavour aveva giudicato la più importante e la più delicata per lo Stato unitario, vengono infatti ad intrecciarsi e quasi a sovrapporsi diversi aspetti che investono un arco molto ampio e complesso di problemi:

a) la natura e il ruolo dell'autorità pontificia nei riguardi della Chiesa universale, e della Chiesa italiana in particolare. Da ricordare che la fine del potere temporale aveva coinciso con la proclamazione dell'infallibilità pontificia da parte del Concilio Vaticano I. Questioni dunque di assetto interno ecclesiastico, di funzionamento dell'apparato istituzionale della Chiesa e, infine, di orientamenti dottrinali in ordine allo Stato liberale e ai suoi principi ispiratori;

b) le «garanzie» di indipendenza reale della S. Sede, e le responsabilità in materia degli altri stati europei (nonché delle opinioni pubbliche), con evidenti riflessi sulle relazioni internazionali;

c) l'attivazione o la ristrutturazione di forze organizzate di obbedienza papale, orientate in senso «temporalista» e «clericale», nucleo originario di un movimento cattolico, in via di rapido potenziamento, e tendenzialmente connotato, proprio in forza della «questione romana», in senso antisistema (astensionismo elettorale) piuttosto che in senso di opposizione costituzionale (come è invece il «Centro» tedesco).

Va tuttavia notato che l'avanzamento degli studi, e un progressivo spostamento dell'asse degli interessi storiografici dalla sfera normativa e dalle relazioni istituzionali e di vertice ad un'analisi più puntuale delle dinamiche reali presenti nella società italiana post-unitaria, hanno consentito di rilevare, in genere, un certo scarto tra i programmi e gli obiettivi di politica ecclesiastica perseguiti dai governi e le loro effettive realizzazioni; con una conseguente revisione (meno affidata a interpretazioni generali, di natura ideologica, e più fondata sulla verifica della realtà effettuale anche mediante il ricorso a nuove fonti documentarie) delle rappresentazioni della situazione politico-religiosa e politico-ecclesiastica rimaste per lungo tempo dominanti, non sempre basate su una conoscenza dettagliata dei fenomeni profondi che si manifestano nella società italiana post-unitaria dal punto di vista religioso, culturale e sociale.

Alla luce di questi più recenti indirizzi di studio (di cui i colleghi italiani impegnati in questo nostro seminario forniranno qualche significativo esempio) tutte le questioni direttamente o indirettamente connesse con la politica ecclesiastica e le relazioni tra Stato e Chiesa trovano, a me sembra, una collocazione parzialmente nuova, mentre si aprono nuovi campi di studio rimasti troppo a lungo trascurati o negletti (forme di vita religiosa, assistenza e carità pubblica, applicazione della legislazione in campo matrimoniale e familiare, comportamenti e pratiche collettive ecc. ecc.).

Squilibri fra cattolici e protestanti a partire dal XVIII secolo. Un preludio al «Kulturkampf»

di *Hans Maier*

Il XIX secolo fu per i cattolici tedeschi un secolo di gravi perdite: nel processo di secolarizzazione essi persero la loro rappresentanza pubblica ancorata nella Chiesa imperiale, così come persero la loro organizzazione scolastica; negli stati della Confederazione germanica la Chiesa si trovò sempre più in posizione di dipendenza rispetto al potere dello Stato. Nello stesso tempo gli avvenimenti degli anni 1803-1815 mutarono quell'equilibrio sufficientemente stabile fra le confessioni che si era venuto a creare in seguito alla pace di Westfalia; dopo il tramonto della «Germania degli ordini» la cultura protestante del Nord e dell'Est non ebbe più un equilibrio uguale ad Ovest, a Sud e a Sud-Est. Non stupisce dunque che il protestantesimo predomini nella storia tedesca del XIX secolo: se inizialmente esisteva un Impero costituito da forze paritetiche (con una lieve predominanza dei ceti cattolici), il secondo Impero mostrò, a partire dal 1871, una chiara maggioranza protestante. L'esclusione dell'Austria dall'Impero germanico privò i cattolici della loro supremazia politica. Cattolicesimo e nazione tedesca erano diventate due grandezze diverse. Nell'Impero a maggioranza protestante i cattolici erano una minoranza sul piano confessionale. Nello stato plurinazionale dell'Austria a maggioranza cattolica lo erano come tedeschi.

Questo processo di spostamento del peso dalla parte della popolazione cattolica a quella protestante ha una lunga preistoria, per la quale si deve risalire fino alla pace di Westfa-

Traduzione di Chiara Zanoni Zorzi.

lia; esso raggiunge il suo apice nel XVIII secolo. Si tratta di un fenomeno che non è stato ancora studiato sufficientemente nei suoi particolari, nei suoi punti focali e nel suo sviluppo tanto eterogeneo da regione a regione. Le osservazioni che seguono hanno pertanto carattere assolutamente provvisorio e si propongono semplicemente come tesi.

I.

1. Statistica demografica. Non si può dire che nel corso del XVIII secolo la parte cattolica della popolazione abbia fatto registrare un calo numerico rispetto a quella protestante. Negli anni di declino del vecchio Impero i cattolici rappresentano pur sempre – come nell'epoca antecedente – la maggioranza della popolazione. Per quanto difficile sia arrivare ad una quantificazione dettagliata, le grandi linee dello sviluppo demografico sono chiare: se fra la metà e la fine del XVI secolo i fedeli della Chiesa protestante formano la maggioranza (le stime vanno dal 60% al 90%) nei decenni che seguono il cattolicesimo rinnovato riacquista terreno, soprattutto attraverso la Controriforma nelle terre ereditarie asburgiche. Alla fine della guerra dei Trent'anni la situazione è chiara: le due confessioni non possono né convertirsi l'una all'altra, né cacciarsi, né tantomeno sopprimersi a vicenda; come unica via d'uscita rimane così il dualismo religioso (se pur non ancora inteso come libertà di religione). Dopo la pace di Westfalia la situazione territoriale-confessionale trova un suo graduale assestamento. La Germania si divide in due zone confessionali: «Il Nord e l'Est prevalentemente protestanti con alcune *enclaves* cattoliche (i vescovadi di Ermland, Münster, Fulda, dapprima anche l'arcivescovado di Brema), il Sud e l'Occidente per lo più cattolici con molte inclusioni protestanti (il Württemberg, i territori del Palatinato, inizialmente anche l'Alto Palatinato, molte città imperiali della Germania meridionale, Baden-Durlach, Nieder-Elsaß, Ansbach-Bayreuth). L'emigrazione in massa della popolazione a causa della confessione, spesso determinata in precedenza dagli umori del principe, si arrestò. Questo irrigidimento lasciò però dietro di sé confini con-

fessionali assai marcati, determinati dall'appartenenza politica della regione» (Schneider, 1928). A ciò si può aggiungere che questa stabilizzazione tornò, almeno inizialmente, a vantaggio della parte cattolica (più alta percentuale di natalità, maggior attaccamento a tradizioni ecc.), sebbene non mancassero anche regioni protestanti con una forte crescita demografica: così ad esempio il Württemberg, la Pomerania, la Prussia orientale, la Slesia.

2. Distribuzione geografica. Il quadro cambia se passiamo ad esaminare la ripartizione geografica fra cattolici e protestanti. Pur con estrema cautela, si può presupporre già nel XVIII secolo e ancora prima una certa tendenza dei cattolici ad insediarsi in zone rurali o in piccole città, mentre da parte dei protestanti la preferenza va alle città di medie e grandi dimensioni; come meglio sappiamo oggi, già la Riforma riguardò del resto essenzialmente le aree urbane. Sarebbe un interessante lavoro di statistica storica chiarire nei dettagli il modo in cui all'interno di ordinamenti territorialmente definiti si sviluppano diverse strutture sociali: una più marcatamente cittadina al Nord, a Nord-Est e ad Ovest, l'altra più spiccatamente contadina al Sud e a Sud-Est. Comunque sia, città popolose e in rapida espansione come Amburgo, Lipsia e Breslavia sono totalmente o prevalentemente protestanti e i primi collegamenti fra illuminismo e protestantesimo crescono nell'ambito urbano – Halle, Gottinga, Berlino, Königsberg.

3. Strutture politiche. A partire dalle guerre slesiane di Federico II la Prussia mette sempre più fortemente in discussione lo *status quo* politico nell'Impero. Di qui la Germania protestante – che nella guerra dei Trent'anni aveva dovuto ancora ricorrere all'aiuto di una potenza straniera, la Svezia – acquista una sua specifica supremazia politica, decisamente orientata all'espansione. L'eco risuona fin nelle regioni cattoliche della Germania occidentale e meridionale – lo si percepisce soprattutto nella letteratura contemporanea, da Möser e Herder fino al giovane Goethe di sentimenti prussiani. Di fronte a questo nuovo orientamento la Germania più vecchia assume un atteggiamento di dife-

sa: l'impero perde la propria forza integrante; agli stati ecclesiastici manca sufficiente base di forza per affermarsi; sempre più viene messo in discussione il loro diritto di esistenza. Nel confronto fra Prussia e Austria, fra Nord protestante e Sud cattolico i territori ecclesiastici divengono sempre più massa di manovra. Il trionfo delle secolarizzazioni che indeboliscono la posizione dei cattolici inizia già nel vecchio Impero, molto tempo prima della Rivoluzione francese e di Napoleone.

II.

4. Il centro del confronto delle forze fra cattolicesimo e protestantesimo non si trovava naturalmente sul campo militare, bensì su quello linguistico, letterario e scientifico. Fu qui che nacque lo «squilibrio» decisivo fra i due gruppi demografici nonché gruppi confessionali – con la conseguenza di un duraturo sentimento di superiorità da una parte e di un complesso d'inferiorità dall'altra. Volendo ricercare le origini della «superiorità» protestante e dell'«inferiorità» cattolica spesso evocate nel *Kulturkampf*, esse si manifestano per la prima volta nella seconda metà del XVIII secolo. Di fronte all'Illuminismo della Germania centrale e settentrionale la cultura cattolica meridionale si ritirò.

La superiorità culturale del protestantesimo della Germania settentrionale nel XVIII secolo fu in larga misura un fenomeno di ordine linguistico. In seno al protestantesimo si sviluppò a partire dalla Bibbia di Lutero una lingua tedesca della cultura e dello spirito. A partire dal 1760 circa i cattolici dovettero cercare di recuperare questo svantaggio rispetto ai protestanti.

Di certo Martin Lutero non fu il creatore della lingua tedesca colta. In tal senso è doveroso distinguere fra quello che fu lo sviluppo della lingua dagli effetti della Riforma sul piano letterario-spirituale. Lutero non fu il primo a tradurre la Bibbia in tedesco. Ma la sua traduzione fu la prima a trovare riscontro in ambienti di ampie dimensioni; essa portò a una soluzione temporanea il compromesso linguistico in atto già da tempo fra «regioni alte e regioni basse»; servì

infine da modello per il tedesco letterario delle epoche che seguirono. Potremmo dire che nel suo ruolo di creatore della lingua Lutero ebbe per la Germania un'importanza analoga a quella che Dante, Boccaccio e Petrarca ebbero per l'Italia. Nella sua lingua la nazione riconobbe se stessa.

Se però da un lato il presupposto per la nascita del tedesco moderno fu determinato dalla convergenza fra un tedesco regionale (quello sassone) e il tedesco della cancelleria imperiale (così vedeva la cosa lo stesso Lutero!), dall'altra si può spiegare l'evoluzione successiva col fatto che attraverso lo scisma e la nascita di culture religiose e politiche separate questa convergenza venne via via scomparendo. La Germania divenne pressoché l'unico paese del continente in cui con forza quasi uguale si svilupparono una cultura cattolica e una protestante; l'una al Sud, in stretto collegamento con il mondo romano, l'altra al Nord, sensibile allo scambio con l'Inghilterra, la Scandinavia, l'Olanda. Ciò non basta naturalmente ancora a spiegare come mai la cultura protestante abbia sviluppato nei secoli successivi una superiorità così forte sul piano della letteratura e dell'istruzione.

5. A questo punto pare utile uno sguardo alla storia della scienza e dell'istruzione. Sia per i cattolici che per i protestanti rimase in un primo momento vincolante la tradizione della formazione umanistica comune ad ambedue. Tanto nell'umanesimo protestante quanto in quello cattolico il rapporto fra ragione e fede rimaneva molto teso; predominarono tuttavia ancora per lungo tempo le convivenze fra due concezioni diverse – da una parte l'umanesimo di Melantone, dall'altra gli ordinamenti scolastici e universitari dei gesuiti. La *vera philosophia* degli antichi si collegava senza limiti di continuità con la dottrina cristiana. In tal senso vecchio protestantesimo e cattolicesimo non erano fondamentalmente diversi nella loro comprensione dell'istruzione. Non solo nella Germania cattolica, ma anche in quella protestante, la tradizione aristotelica dominò il campo ancora per molto tempo. Nel segno della mediazione di fede ci si adoperò per conciliare il più possibile fra loro educazione e studio, formazione scolastica e universitaria. Così anche le università tedesche, nell'ambito di un impero che comprendeva in maniera «parite-

tica» le due confessioni, rimasero istituzioni legate alle rispettive confessioni nelle mani dello Stato – finanziate per lo più con denaro proveniente dal patrimonio ecclesiastico originario o secolarizzato, legate da formule di culto e libri di concordia alla religione del rispettivo Stato territoriale, emergenti rispetto ai vicini paesi europei per via dei loro stretti legami con le Chiese, per via del ruolo predominante della teologia e della filosofia nonché di una erudizione libresca legata alla Bibbia.

Le differenze fra le regioni cattoliche e quelle protestanti si notano molto più nelle scuole che nelle università. In primo luogo: negli stati protestanti l'organizzazione della struttura scolastica non era compito della Chiesa, bensì in prima linea dello Stato. Ciò risultava già dalla secolarizzazione delle scuole dei conventi e vescovili. Certo la Chiesa operò inizialmente ancora un controllo sulle scuole, ma questo controllo disciplinare si allentò ben presto e in breve scomparve del tutto.

In secondo luogo: verso la fine del XVII secolo la simbiosi umanistica si indebolisce in ambito protestante e viene gradualmente scomparendo. Ciò ha come prima conseguenza che il latino passa in seconda linea come lingua colta, mentre invece il tedesco si impone sempre più. Del resto il tedesco era da sempre comunemente usato nei territori protestanti nell'insegnamento del catechismo. Quasi tutte in tedesco erano anche le forme di predicazione: si pensi solo alla Bibbia di Lutero e al canto sacro in tedesco!

Nel tardo XVII e nel XVIII secolo il tedesco penetra anche nelle regioni cattoliche. Anche qui il legame con il latino viene via via attenuandosi. Ma la differenza fondamentale sta nel fatto che mentre il cattolico istruito conosceva – come ha fatto notare Karl Viëtor – solo il dialetto della propria regione, il protestante colto viveva in costante contatto con una lingua tedesca comune usata al di là dei vari dialetti. «Se era un religioso la usava nella predica; se era un laico la imparava attraverso la lettura. Quando l'età del tardo umanesimo con la sua letteratura in latino volse al declino cedendo gradualmente il passo a una vera e propria letteratura in lingua tedesca, questo passaggio epocale non poté

avvenire che nelle regioni protestanti del Nord e dell'Est». È doveroso fare una precisazione su quest'ultima frase di Viëtor: la lingua di Lutero si era orientata non tanto verso Nord, quanto piuttosto verso il tedesco centro-orientale e verso quello meridionale. È indubbio peraltro che nel XVII e nel XVIII secolo furono il Nord e l'Est a raggiungere un vantaggio linguistico-letterario difficilmente recuperabile da parte delle altre regioni.

Il problema della Germania cattolica consisteva nel fatto che per motivi di autoconservazione essa perseguì fin in pieno XVIII secolo una strategia di delimitazione religiosa che ben presto si trasmise anche sul piano della lingua. Le regioni riguadagnate alla fede cattolica si separarono anche culturalmente e linguisticamente dagli stati protestanti. Ciò che un tempo poggiava su elementi linguistici comuni divenne ora «tedesco luterano». In reazione a ciò, la definizione di Jacob Grimm del nuovo alto tedesco come «dialetto protestante» è sicuramente un eccesso a posteriori dell'ottica neoprotestante del XIX secolo. È tuttavia calzante e appropriato da parte di Viëtor parlare di una «unica grande entità fra protestantesimo e letteratura secolare» in Germania. Mentre nella Germania cattolica la letteratura passò prevalentemente nelle mani del clero regolare (Spee, Bolde, Angelus Silesius), nella Germania protestante restò viva l'alternanza fra letteratura religiosa e profana. Furono queste le premesse per il successivo trionfo della letteratura classica.

III.

6. Il risultato di tutto questo fu una profonda separazione fra cattolicesimo e cultura del tempo nella Germania del XIX secolo – una separazione resa ancora più forte dalle tendenze della secolarizzazione sopra ricordate e dal crescente coinvolgimento della Chiesa negli stati della Confederazione germanica. All'inizio del secolo Sailer e il gruppo di Münster sono ancora strettamente legati alla formazione classica, alla Weimar di Herder e di Goethe; il romanticismo cerca ancora una volta di collegare fra loro presente e medioevo, sensibilità cattolica e sentimento protestante; la ge-

nerazione dei vari Görres, Drey, Möhler, Diepenbrock e Radowitz resta ancora fedele al legame fra cattolicesimo e cultura nazionale. Ma subito dopo le vie si separano. Eichendorff è l'ultimo scrittore cattolico ad essere recepito nel XIX secolo dalla cultura tedesca in generale (cosa che non si può più dire per la Droste, né per Stifter): la *Domfest* di Colonia, celebrata nel 1842, riunisce per l'ultima volta sotto lo stesso tetto interessi cattolici, dinastici, storici e nazionali. Per la cultura nazionale successiva, improntata dal liberalismo e dalla fiducia nel progresso, il cattolicesimo è definitivamente passato.

7. Con la fine del Romanticismo il cattolicesimo perde in Germania la sua forza espressiva culturale soprattutto nel campo della lingua e della poesia; prende parte ormai solo in maniera effimera alla letteratura nazionale, mentre nel campo della musica e dell'arte popolare – vecchi domini di espressione cattolica – la forza produttrice rimane intatta soprattutto al Sud (in Austria e in Baviera). La separazione culturale dalla nazione si fa sentire più che mai acuta nel campo delle scienze: allo spirito indifferente o anti-religioso delle scuole e delle università così come alla politica anticattolica nei confronti del personale delle amministrazioni scolastiche i cattolici rispondono ritirandosi dalla scienza e dall'istruzione (eccezion fatta per la teologia); in corrispondenza di ciò anche il livello culturale e il grado di partecipazione al processo dell'istruzione si abbassano.

8. Questo processo di ritiro dalla cultura del tempo si manifesta sostanzialmente in tre forme: nell'orientamento unilaterale verso la tradizione, in una produzione culturale frammentaria, in una mancata partecipazione ai nuovi compiti culturali e scientifici.

a) L'orientamento verso la tradizione trova la sua espressione più chiara nell'arte nazarena, nella preconizzazione unilaterale del gotico, nel ritorno puristico al primo classicismo nella musica sacra, nel medievalismo ampiamente diffuso della letteratura cattolica. Si tratta in larga misura di una fuga dal tempo, autoisolamento storicizzante, sintomo di forza primitiva e di improduttività artistica.

b) Si avvia un processo di frammentazione: mentre la cultura cattolica precedente si era sviluppata in maniera armonica e feconda in tutti i campi, nel XIX secolo il cattolicesimo si ritira sempre più in domini ben precisi: teologia e filosofia (per lo più nella sua forma determinata dalla tradizione), storia della cultura e storia della Chiesa, pedagogia, estetica, politica sociale. In questi ambiti si trovano le grandi opere, spesso a lungo misconosciute anche all'interno della stessa Chiesa, dei vari Drey, Möhler, Baader, Deutinger, Janssen, Schell, Ebner. Ad un'analoga selezione e contrazione non sfuggono nemmeno le forme dell'espressione artistica: in primo piano vi sono la lirica e l'epica in versi come eco del Romanticismo, mentre i grandi autori dell'epica in prosa del tempo (fatta eccezione per Stifter) non sono cattolici.

c) In numerosi campi della scienza e della cultura, specificamente nuovi e scoperti nel XIX secolo – come la scienza naturale e la tecnica, e per lungo tempo anche la filologia e la storia – i cattolici o non sono partecipi, o vengono coinvolti solo in un secondo momento, comunque sia in misura insufficiente.

9. Questo fu lo sfondo sul quale la formula provocatoria del *Kulturkampf* – inteso come lotta dello Stato contro il cattolicesimo per la «cultura» – acquistò per un certo periodo per molti protestanti un aspetto di legittimità e fondatezza, mentre i cattolici, respinti in posizione di difesa, riuscirono a difendersi contro questo attacco solo sul piano politico, non su quello culturale. Solo verso la fine del XIX secolo la situazione cominciò a mutare per i cattolici tedeschi. Ma ci volle ancora molto tempo prima che nel XX secolo – con un graduale indebolimento degli impulsi della cultura protestante – essi riacquistassero assieme alla capacità di azione politica anche quella di agire sul piano della cultura.

Anticlericalismo e laicismo negli anni del «Kulturkampf»

di *Guido Verucci*

1. *Alcune questioni preliminari*

Un argomento come quello che qui viene affrontato implica forse più di altri preliminari, e sia pure sintetiche, precisazioni di carattere terminologico, concettuale, e relative alla definizione degli ambiti di ricerca. Per quanto riguarda i termini usati, anticlericalismo e laicismo, è da rilevare innanzitutto che essi sono solo molto parzialmente desunti dal linguaggio degli anni a cui ci si riferisce. Il primo infatti, nella forma di sostantivo e anche in quella di aggettivo, in Italia e anche altrove, non si trova, mi sembra, o almeno si trova molto raramente usato, da coloro che ne fanno per così dire professione, ma si trova piuttosto nel linguaggio dei loro avversari[1], nel quale non è tuttavia veramente probante, perché questi tendono ad attribuirlo a tutti coloro che non condividono una certa visione della posizione e funzione del clero e della Chiesa nella società, magari rimproverando loro un particolare astio nei confronti del ceto sacerdotale. Il secondo termine poi, nella forma di sostantivo, è, sempre per gli anni di cui si è detto, praticamente

[1] Un'analisi dell'origine dei termini clericale/clericalismo, anticlericale/anticlericalismo, laico/laicità ecc., ma principalmente limitata all'area linguistica francese, è nei saggi di P. SCOPPOLA, *Laicismo e anticlericalismo*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878). Atti del quarto Convegno di Storia della Chiesa, La Mendola, 31 agosto - 5 settembre 1971. Relazioni*, II, Milano 1973, pp. 225-274, e di F. TRANIELLO, *Clericalismo e laicismo nell'età moderna fino al Concilio Vaticano II*, in *Laicità. Problemi e prospettive. Atti del XLVII Corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica, Verona, 25 - 30 settembre 1977*, Milano 1977, pp. 113-140.

introvabile. Esso appare successivamente, con varie sfumature di significato, e solo in tempi piuttosto recenti, particolarmente in ambito cattolico, è stata introdotta la distinzione fra laicità, che designa l'aconfessionalità e l'incompetenza in materia religiosa di uno Stato che tuttavia riconosce l'importanza dei princípi religiosi e della Chiesa nella vita sociale, e laicismo, che designa un atteggiamento militante, di contrapposizione e di esclusione della religione e della Chiesa dalla vita sociale[2].

In realtà, i termini che si trovano nel linguaggio dei critici del clero e della Chiesa, come risulta da un'abbastanza ampia ricognizione nella prosa degli uomini politici e degli scrittori, della stampa e della pubblicistica, sono laico, o laicale come aggettivo, libero pensatore, razionalista, o semplicemente sostenitore dell'indipendenza della società civile dalla Chiesa, fautore della separazione fra Stato e Chiesa, ostile a ingerenze del clero nella vita collettiva, fautore del progresso in contrasto con l'immobilismo sacerdotale, ecc., o l'altro sostantivo laicità[3]. È pure da rilevare che attorno

[2] Si veda nel saggio di F. TRANIELLO, *Clericalismo e laicismo*, cit., *passim*.

[3] Solo per fare qualche esempio relativamente alla definizione del termine laico: Mauro Macchi ne «La Ragione» di Torino: «un giornale laico, ossia ... un giornale non creato a bella posta per difendere i minacciati interessi clericali» (11 luglio 1857, p. 103); il deputato Giuseppe Guerzoni il 30 gennaio 1873 nel corso della discussione alla Camera dei deputati sul bilancio preventivo della pubblica istruzione: «noi dobbiamo sentire che lo Stato è incompetente per l'insegnamento religioso; dobbiamo proclamare che lo Stato non dà che un insegnamento laico, che lo Stato, per dirlo con parole americane, è *neither godless, nor sectarian*, né ateo, né settario; ma che insegna i princípii della morale, lasciando a coloro che ne hanno la missione, di distribuire ... i precetti della fede» (*Atti del Parlamento italiano*, Sessione del 1871-72, Camera, V, p. 4495); Ruggero Bonghi il 31 gennaio 1873 nel corso dello stesso dibattito: «La scuola laica, se volete intendere per essa quella scuola in cui l'insegnamento di nessuna religione positiva vien fatto ...» (*ibidem*, p. 4540); la rivista pedagogica «Il Nuovo educatore», il 26 aprile 1873, nella traduzione di un articolo di C. Coignet sull'insegnamento laico in Francia e in Inghilterra pubblicato nella francese «Revue politique et littéraire» del 29 marzo: «La parola *laico* ha un significato che si riferisce alla natura stessa delle materie insegnate. Essa limita queste materie al dominio della natura e dell'uomo escludendo il dominio religioso. L'insegnamento laico è l'insegnamento delle scienze, delle lettere, delle arti,

agli anni '60, e più tardi, il termine laico, o laicale, presenta una certa ambivalenza, è usato dagli stessi «laici» ancora in parte nel significato tradizionale, di non ecclesiastico, di distinto dal clero.

Così, se per i decenni 1860, 1870, 1880 usiamo i termini anticlericalismo e laicismo, ci serviamo in sostanza di termini abbastanza convenzionali, coniati successivamente, e che pertanto occorre precisare concettualmente. Da questo punto di vista essi, nel più recente uso storiografico, sono quasi sinonimi, essendo l'anticlericalismo, a dispetto del suo nome, come è stato sottolineato dal Rémond, una ideologia politica positiva[4]. Se si può accettare di usarli in una endiadi è per alcune ragioni. La prima è che l'anticlericalismo è un fenomeno che nei vari paesi ha le sue radici nel Medioevo, nasce all'interno del mondo cattolico, come critica a certi aspetti della vita e della funzione del clero, e nei successivi secoli dell'età moderna confluisce con una critica di tipo razionalistico più esterna al mondo cattolico, fino a trasformarsi e a tradursi, a partire dalla Rivoluzione francese, in un fenomeno relativamente di massa, essenzialmente nei paesi a dominanza cattolica, come Francia, Belgio, Italia, Spagna e Portogallo, in molti paesi latino-americani, oltre che, in particolari for-

dell'industria, di tutto insomma che ha qualche attinenza colla vita umana, ma senza oltrepassare i limiti di questa vita, senza toccare i problemi che sono per la ragione oggetto di ipotesi inverificabili, o che ricevono una soluzione mistica del sentimento. L'insegnamento laico non contesta la verità della religione ma si dichiara solamente incompetente a conoscerla e si rinserra in un terreno differente» (pp. 49-50); Fancesco Veniali nello stesso «Il Nuovo educatore» in un articolo del 25 gennaio 1874: «istruzione laica, intendo non solamente esclusione di qualsiasi insegnamento religioso dai nostri programmi, ma intendo pure secolarizzazione completa dell'istruzione con esclusione del prete da qualunque scuola e da qualunque ufficio direttivo o amministrativo di essa ...» (p. 195); la definizione di «persona aperta al progresso in contrasto con l'immobilismo sacerdotale», definizione che offre un'accezione più combattiva e di parte del termine laico, è di Arcangelo Ghisleri in una conferenza del 1893, ed è riportata in A. GHISLERI, *Scuola e libertà. Questioni varie d'educazione e d'insegnamento*, Bergamo 1902, p. 115.

[4] Cfr. R. RÉMOND, *L'anticléricalisme en France, de 1815 à nos jours*, Paris 1976, pp. 7-8.

me antiromane e antipapali, in Inghilterra e in Germania[5]. Le prime rilevanti manifestazioni di questo anticlericalismo si verificano in Francia col movimento per la scristianizzazione nel 1793-94, e più tardi in un momento di svolta della Restaurazione, a partire dal 1825-26, in Italia nel Piemonte del 1850, in appoggio alle leggi Siccardi, e del 1855, in appoggio alla legge dei conventi. Il laicismo, invece, come movimento culturale, politico, istituzionale, nasce con la Rivoluzione francese e nei decenni a essa successivi.

La seconda ragione è che si può individuare anche nell'Ottocento, specie nella prima metà, nell'ambito di un più vasto anticlericalismo, un anticlericalismo d'ispirazione cattolica o cristiana[6], i cui caratteri tuttavia, e i cui fini, sono diversi da quelli del primo, al punto da far venir meno la sinonimia con il termine laicismo. La terza ragione che giustifica l'endiadi è che con il primo termine si può designare piuttosto un complesso di idee e di comportamenti che intendono contrastare quella che avvertono come una tendenza della Chiesa e del clero a uscire dallo specifico ambito religioso per intervenire e ingerirsi nella vita politica e sociale, e opporsi a gruppi, partiti e governi che appoggiano questa tendenza; con il secondo termine, correlato al primo, si può designare lo sbocco di laicizzazione dello Stato e della società, del costume e della mentalità cui portano storicamente, nell'Ottocento, idee e indirizzi anticlericali.

Per l'Ottocento si può parlare così di un anticlericalismo che giustifica e sorregge la spinta alla laicizzazione. Si può parlare di laicismo come di un indirizzo che rivendica la piena autonomia dei valori culturali, civili, politici dalla Chiesa e da una religione confessionale, e postula la loro legittimazione naturale e razionale, e perciò combatte per la libertà

[5] A questo proposito mi permetto di rinviare alla mia voce *Anticlericalismo*, in *Dizionario di politica*, diretto da N. Bobbio - N. Matteucci - G. Pasquino, seconda edizione interamente riveduta e ampliata, Torino 1983, pp. 21-23.

[6] Per questo, rinvio al mio lavoro *L'Italia laica prima e dopo l'Unità, 1848-1876. Anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nella società italiana*, Roma - Bari 1981, specie il primo capitolo.

di coscienza e contro l'intolleranza religiosa; che attribuisce allo Stato un'autorità che non riconosce potestà a esso superiori, e un codice di valori morali autonomo[7]. Un anticlericalismo/laicismo che nell'Italia della seconda metà dell'Ottocento appare tanto più combattivo e anche aggressivo, quanto più l'atteggiamento della Chiesa di fronte alle rivendicazioni liberali e unitarie si fa, specie dai primi anni '60, negativo e intransigente; quanto più si spengono o si affievoliscono nel mondo cattolico le voci favorevoli a qualche composizione fra i princípi contrapposti, e vengono accantonate le istanze di riforma della Chiesa; quanto più all'interno della Chiesa prevale la linea della condanna dottrinale, del primato papale, dell'accentramento organizzativo.

È un indirizzo che, nei termini in cui sopra si è sommariamente descritto, e pertanto come elemento relativamente unificante ai fini della costruzione del nuovo Stato italiano, vede nelle sue file teisti e atei, liberi pensatori e razionalisti, cristiani e cattolici liberi, uomini diversissimi, tanto per fare solo alcuni nomi, come Cavour e Minghetti e Bertrando

[7] È questa una formulazione che corrisponde grosso modo alla definizione filologicamente molto attenta e precisa riportata alla voce *Laicismo* dal *Grande dizionario della lingua italiana* di S. Battaglia, VIII, Torino 1973: «Complesso di atteggiamenti e di concezioni caratterizzati dalla rivendicazione della dignità intrinseca ed eminente e della completa autonomia dei valori temporali e profani rispetto a quelli religiosi (specie quali sono proposti dalle religioni positive) ...»; e ancora: «sul piano politico-ideologico, dal rifiuto ... di ogni ingerenza da parte della religione e delle sue istituzioni ... nella vita politica, sociale e culturale, e dalla concezione dello Stato come comunità che persegue propri fini autonomi e immanenti, dotata di un ordinamento aconfessionale, di istituzioni separate da quelle ecclesiastiche e di un potere politico sovrano e del tutto indipendente rispetto alla Chiesa». Vi è una quasi sinonimia, ma anche una piccola sfumatura di differenza, nella definizione di *Laicità*: «Carattere laico di un'istituzione civile e politica (in particolare, dello Stato e della scuola) per cui essa è indipendente nei confronti dell'autorità ecclesiastico-religiosa e dei suoi controlli, e ispira il proprio ordinamento e la propria attività a principi etico-politici e culturali derivati solo dalla civiltà, dalla ragione e dalla comune coscienza umana, prescindendo da qualsiasi specifica concezione religioso-confessionale (senza che ciò comporti necessariamente atteggiamenti antireligiosi o areligiosi); aconfessionalità».

Spaventa, Ferdinando Petruccelli della Gattina, favorevole in Parlamento a misure limitatrici dell'attività del clero, e Mauro Macchi, vicino alle posizioni del libero pensiero, accanito fautore dell'abolizione dell'articolo 1 dello Statuto, ma contrario a obbligare i preti a intervenire alle feste dello Statuto o a proibir loro la raccolta dell'obolo di S. Pietro[8]. È un indirizzo nell'ambito del quale, sul piano dei rapporti fra Stato e Chiesa, si trovano posizioni diverse, anche molto diverse, che vanno dal *neogiurisdizionalismo* al *separatismo*, sia pure corretto, allo Stato etico, o portatore di una religione politica, allo Stato neutrale o incompetente in materia religiosa.

Certo, sul piano teorico vi era grande differenza fra quanti, come gran parte degli uomini della destra storica, attribuivano alla politica ecclesiastica anche la possibilità di liberare, come si diceva, gli aspetti spirituali del cattolicesimo dai vincoli e dai condizionamenti temporali, per assicurare allo Stato il sostegno di una Chiesa così riformata, e riconoscevano un codice di valori morali in parte d'ispirazione cristiana, o quanti, come più tardi gli esponenti della classe politica giolittiana, assegnavano di fatto alla religione cattolica un ruolo di *instrumentum regni*, secondo una prospettiva che alla fine in sostanza prevalse, o quanti, come gli uomini della sinistra storica, aspiravano a contrapporre alla religione cattolica gli ideali della scienza.

Ma è necessario tuttavia distinguere fra queste posizioni teoriche, e quelle attività e manifestazioni che sul piano della società, nell'Italia postunitaria, erano condotte in contrasto e in polemica con la Chiesa e con il cattolicesimo, e la concreta politica di governo che in Italia, secondo i più accreditati e recenti giudizi storiografici[9], neanche negli anni della sini-

[8] Sui diversi progetti di legge presentati da Petruccelli della Gattina nel 1862 e nel 1864 e sulla posizione e le diverse iniziative di Macchi, cfr. il mio *L'Italia laica prima e dopo l'Unità*, cit., pp. 244 ss.

[9] Cfr. per tutti F. FONZI, *Stato e Chiesa*, in *Nuove questione di storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, II, Milano 1969, pp. 325-388, pp. 335 ss.

stra, negli anni che sono stati definiti dell'anticlericalismo di Stato e che furono piuttosto, non solo durante il governo Crispi, anni di una politica ambivalente, sfociò di fatto, se si eccettuano alcune manifestazioni esterne clamorose ma tutto sommato poco rilevanti, se si eccettuano naturalmente toni e sfumature diversi, in uno Stato che come tale, nei suoi caratteri, nei suoi fini istituzionali, consapevolmente si contrapponeva al cattolicesimo e alla Chiesa. Tanto che si è potuto affermare che nello Stato postunitario a un orientamento laico sul piano istituzionale, con le eccezioni del settore scolastico e della disciplina carceraria, si associava una legislazione confessionista, in forma attenuata, e teista, e che pertanto non si può parlare di uno Stato e di una società veramente neutrali[10]. È ancora necessario distinguere sul piano concettuale fra i princípi di cui lo Stato italiano, con la destra e con la sinistra, si faceva portatore, e che erano tendenzialmente, con le differenze fra i due gruppi appena ora accennate, la reciproca autonomia tra la sfera politica e la sfera religiosa, l'eguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge, il rispetto di tutti i culti e le opinioni, princípi per introdurre e imporre i quali si dovette sviluppare un duro contrasto con la Chiesa, e un atteggiamento da parte dello Stato diretto a combattere fino in fondo la Chiesa, a ridurre effettivamente la sua libertà e a interferire nella sua azione religiosa, che di fatto non si manifestò.

Il significato poi che il laicismo assunse nell'Italia del secondo Ottocento può essere pienamente compreso solo se riferito a un mondo cattolico in cui la convinzione religiosa è in generale, a livello di una mentalità relativamente di massa, strettamente collegata con una certa filosofia (quella scolastico-tomista), con una certa concezione della scienza biologica (il fissismo, cioè la dottrina della fissità della specie), con una certa cultura politica (quella controrivoluzionaria e intransigente verso il cosiddetto mondo moderno); sicché

[10] Cfr. C. CARDIA, *Ateismo e libertà religiosa nell'ordinamento giuridico, nella scuola, nell'informazione dall'Unità ai giorni nostri*, Bari 1973, pp. 23 ss.

qualsiasi passo in direzione di una laicizzazione, o fondazione umana, della filosofia, della scienza, della politica, viene avvertito, sia da coloro che ne sono fautori sia da coloro che ne sono oppositori, come un attacco diretto portato alla fede religiosa. Così, per esempio, le discussioni divampate a partire circa dalla metà degli anni '60, al momento della introduzione in Italia del darwinismo e più tardi della vivisezione a scopi scientifici, restarono a lungo, da una parte e dall'altra, cariche di significati politici e ideologici, per gli stretti legami che la visione religiosa della creazione, dell'origine divina dell'uomo, aveva, oltre che con la teoria della immutabilità delle specie, con una certa interpretazione letterale della Bibbia e della sua cronologia, e con una visione del mondo umano totalmente separata dal mondo animale e naturale, al punto da ritenere assolutamente inutili per l'uomo gli esperimenti sugli animali[11]. Ci vorrà del tempo, molto tempo, prima che una tale visione e una tale mentalità si modifichino almeno parzialmente, prima che, per esempio, nel mondo cattolico della fine del secolo XIX comincino a farsi luce posizioni che tendono a conciliare la religione con un procedimento scientifico fondato sull'esperienza e in grado perciò di riconoscere la validità della teoria della evoluzione delle specie.

Per quanto riguarda poi la definizione degli ambiti di ricerca, esiste indubbiamente una certa difficoltà a circoscrivere come specifico oggetto d'indagine storica indirizzi e tendenze anticlericali e soprattutto laici, per il carattere diffuso

[11] Si veda la ricostruzione di queste discussioni e polemiche, per l'ambiente fiorentino, compiuta con chiarezza ed equilibrio da G. LANDUCCI, *Darwinismo a Firenze. Tra scienza e ideologia (1860)*, Firenze 1977, che scrive: «Quando scegliere Darwin significava optare per la scienza, non era tanto il darwinismo in questione, quanto una complessiva valutazione del metodo e della ricerca scientifica. E in definitiva si trattava non solo di un problema morale, ma anche filosofico, politico ed organizzativo» (p. 88), e sottolinea come la diffusione della filosofia positiva e l'entusiasmo per la scienza rispondessero all'esigenza di contribuire a un rinnovamento culturale che consentisse all'Italia di colmare il divario esistente in certi settori con altri paesi più avanzati. Del Landucci si veda anche il più recente *L'occhio e la mente. Scienza e filosofia nell'Italia del secondo Ottocento*, Firenze 1987.

che, nonostante tutto, anticlericalismo e laicismo hanno, per i legami che naturalmente conservano con il mondo non anticlericale e non laico, sul piano culturale come su quello politico e dello Stato come sul piano della società. Si tratta pertanto di studiare le manifestazioni di anticlericalismo e di laicismo che siano più originali, più circoscrivibili, meno note; di studiare, per quel che riguarda in particolare la cultura, i suoi aspetti di diffusione media e popolare, i suoi centri, i suoi canali di penetrazione, i livelli di coinvolgimento.

2. *Sommario bilancio degli studi: carenze e acquisizioni*

Gli studi sull'anticlericalismo e sul laicismo sono proceduti in Italia, nel corso del lungo periodo del secondo dopoguerra, in modo molto sporadico e limitato, e solo a tratti la cortina di scarso interesse, per non dire d'indifferenza nei confronti di questi temi, è stata rotta da alcune ricerche di carattere particolare o generale. Negli ultimi anni vi sono state peraltro ricerche interessanti sull'anticlericalismo socialista, di cui si dirà più oltre.

Queste carenze appaiono tanto più singolari, come è stato recentemente rilevato da uno studioso non italiano, in una storiografia che per l'Ottocento ha ricuperato alla considerazione storica realtà che erano state in buona parte trascurate dalla storiografia liberale, e che tuttavia, almeno fino alla metà degli anni '70, e salvo qualche eccezione, né con gli storici del movimento operaio e socialista che di questo hanno studiato le componenti culturali essenziali, fra le quali certo era l'anticlericalismo, né con gli storici del movimento cattolico, per il quale gli anticlericali costituivano gli avversari, e neppure con gli storici di orientamento laico, ha dedicato adeguato spazio all'anticlericalismo; per di più nell'ambito di questa storiografia si è sovente opposto all'anticlericalismo, considerato generalmente nelle sue manifestazioni più radicali o più violente, una pretesa sana laicità[12].

[12] Cfr. la intelligente e stimolante, ancorché non priva, nonostante le intenzioni, di un certo gallocentrismo, rassegna di J.-P. VIALLET, *Anti-*

Carenze tanto più gravi in quanto, come è pressoché superfluo sottolineare, non solo è esistita una Italia anticlericale e laica, ma nonostante tutto, nonostante i suoi limitati successi e parziali fallimenti, nonostante che nel processo di passaggio da quell'Italia di cento, centoquaranta anni fa all'Italia laica di oggi, si debbano misurare consistenti discontinuità accanto a continuità, essa ha pesato non poco, allora e poi, nella storia del paese. Innanzitutto, esigenze, rivendicazioni di quei lontani anni, molte delle quali sembravano utopiche, illusorie, si sono di fatto realizzate, hanno contribuito fortemente alla crescita culturale e civile del paese. Inoltre, la spinta anticlericale e laica ha fin da allora condizionato sempre, direttamente e indirettamente, il mondo cattolico nel suo insieme, i suoi atteggiamenti verso la classe politica, verso lo Stato e nella società. Solo per fare qualche piccolo, noto esempio, specialmente relativo agli anni qui considerati: non si potrebbe sottovalutare quanto negli anni '60, '70, '80, le iniziative d'indirizzo laico che si traducevano nella istituzione di biblioteche e scuole popolari, di leghe per l'istruzione del popolo, di conferenze popolari, ecc., abbiano contribuito a stimolare la costituzione e l'incremento di un corrispondente movimento cattolico di biblioteche, scuole, conferenze; non si potrebbe sottovalutare quanto, in particolare dopo il 1876 e l'avvento al potere della sinistra storica, cioè di un gruppo politico programmaticamente più impegnato nel senso dell'anticlericalismo e del laicismo, il timore di una più radicale laicizzazione delle istituzioni abbia contribuito a suscitare i tentativi dei cattolici *transigenti* di costituire con i liberali moderati un fronte conservatore nazionale fin dagli anni '78-'79. Tale spinta ha, nel lungo periodo, condizionato anche in altro modo il mondo cattolico e la Chiesa, perché nella misura in cui alcuni obiettivi dell'anticlericalismo e del laicismo sono stati conseguiti, sia pure in Italia in modo molto meno largo e incisivo che in altri paesi, nella misura in cui la istituzione ecclesiastica ha perduto

cléricalisme et laïcité en Italie. Bilan historiographique, in «Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Age - Temps modernes», tome 98, 2, 1986, pp. 837-862, pp. 837 ss.

certi privilegi, certe funzioni e certi poteri nella società, i cattolici e la Chiesa sono stati progressivamente indotti a riproporsi il problema dei rapporti della religione con lo Stato e con la società in termini in parte diversi, meno legati a situazioni e condizionamenti storicamente superati.

Le ragioni della relativa indifferenza di cui si diceva, della rimozione compiuta da parte di larghi settori della storiografia italiana dei temi dell'anticlericalismo e del laicismo, sono diverse, e in parte sono state altrove indicate. Paradossalmente si potrebbe forse dire che in esse si manifesta insieme il disagio nei confronti di una laicizzazione che c'è stata, o che ci sarebbe stata, identificata con le manifestazioni violente dell'anticlericalismo, come gli irridenti cortei carnevaleschi romani o il tentativo, il 13 luglio 1881, di aggressione alla salma di Pio IX; e il disagio nei confronti di una laicizzazione che non c'è stata, in riferimento per esempio a giudizi ben più plausibili, come quello noto di Gramsci sul fallimento dei laici in ordine al loro compito storico di educatori ed elaboratori della intellettualità e della coscienza morale del popolo-nazione.

Le carenze della storiografia italiana segnano un grave ritardo rispetto al lavoro portato avanti, ancora negli ultimi anni, in altri paesi; rispetto a qualche tentativo di storia comparata sull'anticlericalismo e sul laicismo in Europa fra Ottocento e Novecento che è stato compiuto con la consapevolezza che «the study of anticlericalism lies squarely in the historical mainstream, of wich it is an essential component; without it, our understanding of a whole chapter of modern European history would be severely compromised»[13].

[13] R. RÉMOND, *Anticlericalism: Some Reflections by Way of Introduction*, in «European Studies Review», 13, n. 2, aprile 1983, *Special Issue: Anticlericalism*, pp. 121-126, p. 122. Il fascicolo raccoglie appunto i seguenti contributi sull'anticlericalismo in vari paesi: J. GADILLE, *On French Anticlericalism: Some Reflections*, pp. 127-144; J. CONNELLY ULLMAN, *The Warp and Woof of Parliamentary Politics in Spain, 1808-1939: Anticlericalism versus 'Neo-Catholicism'*, pp. 145-176; G.L. FREZE, *A Case of Stunted Anticlericalism: Clergy and Society in Imperial Russia*, pp. 177-200; E.J. EVANS, *The Church in Danger? Anticlericalism in Nineteenth - Century England*, pp. 201-223; I. FARR, *From Anti-Catholicism to Anticleri-*

Cosi, solo per fare qualche esempio, sono andati avanti studi e ricerche per paesi come la Spagna, il Belgio e soprattutto la Francia, non solo di carattere generale, ma anche e specialmente di carattere locale, per città e per regioni, includendo quei movimenti del libero pensiero pure qui un tempo poco studiati; sì che si può dire che in particolare per la Francia sia avanzata a un certo livello la conoscenza della geografia e della sociologia dell'anticlericalismo[14]. E per quel che riguarda la possibilità di una storia comparata, se è vero naturalmente che i movimenti anticlericali e laici dei singoli paesi, e specialmente quello italiano, hanno specifiche caratteristiche, è vero anche, com'è noto, che vi è un periodo in Europa, quello degli ultimi decenni dell'Ottocento, in cui questi movimenti acquistano tutti insieme maggiore forza e combattività, una volta tramontata l'epoca romantica delle aspirazioni e dei sogni di conciliare la religione con le nuove

calism: Catholic Politics and the Peasantry in Bavaria, 1860-1900, pp. 249-269. Il saggio dedicato all'Italia è di A. Lyttelton, *An Old Church and a New State. Italian Anticleralism 1876-1915*, pp. 225-248

[14] Per quel che riguarda la Spagna cfr. il suggestivo, importante saggio di G. RANZATO, *Dies irae. La persecuzione religiosa nella zona repubblicana durante la guerra civile spagnola (1936-1939)*, in «Movimento operaio e socialista», NS, XI, 1988, pp. 195-220, che analizza, anche con metodi di carattere antropologico e in una prospettiva di lungo periodo, l'anticlericalismo popolare così come emerge nel corso della guerra civile spagnola del 1936-1939; per il Belgio si vedano fra gli altri gli articoli raccolti in *Histoire de la laïcité principalement en Belgique et en France*, Direction scientifique H. Hasquin (Éditions de l'Université de Bruxelles, 1981); per la Francia, oltre alle indicazioni di R. RÉMOND, *L'anticléricalisme en France*, cit., pp. 45 ss., e ai lavori di carattere locale ricordati nel saggio di J.-P. VIALLET, *Anticléricalisme et laïcité en Italie*, cit., si vedano quelli, sempre di carattere locale, raccolti in *Libre pensée et religion laïque en France. De la fin du Second Empire à la fin de la Troisième République*, Journée d'études tenue à l'Université de Paris XII, 10 novembre 1979, Introduction par J.-M. MAYEUR, Strasbourg 1980 e in particolare: G. JACQUEMET, *Edmond Lepelletier et la libre pensée à Paris au début de la III^e^ République*, pp. 104-125, R. VANDENBUSSCHE, *Libre pensée et libres penseurs dans le Nord sous la III^e^ République*, pp. 126-183, J. FAURY, *Religion laïque et libre pensée dans le Tarn de la fin du Second Empire au début du XX^e^ siècle*, pp. 184-192, E. FOUILLOUX- Cl. LANGLOIS, *Les parrainages civils à Ivry-sur-Seine au XX^e^ siècle*, pp. 193-210, nei quali sono ricordate anche altre ricerche dello stesso tipo.

idealità sorte con la Rivoluzione francese, una volta entrati in un'età di più aspra rottura e contrapposizione, e che perciò vi sono stati, fra questi movimenti, contatti e scambi, tradottisi anche nella costituzione di organismi internazionali, sulla cui consistenza ed efficacia c'è molto da indagare[15].

Quel che è sicuro è che i gruppi che operavano all'interno di ciascun paese si sentivano parte di un più ampio schieramento che a livello europeo combatteva gli stessi avversari. La conferma dell'esistenza di questo sentire comune si riscontra nella grande eco e nella partecipazione popolare che fatti avvenuti in un paese suscitavano negli altri, dal caso Mortara (1858) al caso Coen (1864), agli avvenimenti del *Kulturkampf* di cui si dirà più oltre, all'*affaire* Dreyfus, che in Italia ebbe grande risonanza nelle forze politiche e nell'opinione pubblica, tradottasi anche in manifestazioni popolari[16], ai contrasti fra Stato e Chiesa in Francia, i cui riflessi in Italia sono stati anni fa studiati da Enrico Decleva[17], all'esecuzione di Francisco Ferrer (1909), ecc.

Ma quali sono, sinteticamente, le principali acquisizioni che si possono indicare, all'attivo degli studi che pure fin qui sono stati compiuti? Per quanto riguarda innanzitutto la politica ecclesiastica dello Stato italiano dall'Unità alla prima guerra mondiale, che costituisce indubbiamente uno degli aspetti più studiati, non solo relativamente alle motivazioni di fondo che hanno ispirato le diverse fasi di questa politica, e all'opera legislativa, ma anche in riferimento alla prassi giurisprudenziale, si possono richiamare questi punti. È sta-

[15] Alcune indicazioni emergono ora dal lavoro di P. ÁLVAREZ LÁZARO, *Libero pensiero e Massoneria*, prefazione di A. Mola, Roma 1991, *passim*.

[16] Una prima ricerca in questa direzione è quella di G. TORTORELLI, *L'affare Dreyfus e i socialisti italiani*, in «Società e storia», IX, n. 31, pp. 105-132.

[17] E. DECLEVA, *Anticlericalismo e lotta politica nell'Italia giolittiana*, I, *L'«esempio della Francia» e i partiti popolari (1901-1904)*, II, *L'estrema sinistra e la formazione dei blocchi popolari (1905-1909)*, in «Nuova Rivista storica», LII, 1968, pp. 291-354, e LIII, 1969, pp. 541-617.

to dimostrato che in diversi casi l'applicazione delle leggi era diversa, più favorevole alla Chiesa e al clero di quanto non fossero le leggi[18]; è stato dimostrato che fin dall'indomani del 1870 e specie del 1871, in coincidenza con la paura della Comune parigina diffusasi anche in Italia, sia all'interno della destra sia all'interno della sinistra crebbero le preoccupazioni per gli effetti per l'ordine sociale che poteva provocare la legislazione laica[19]; è stato ancora dimostrato, come si è già accennato, che neanche gli uomini della sinistra, dopo il 1876, si mostrarono disposti ad accogliere le istanze di una laicizzazione più radicale che movevano da alcuni settori del Parlamento e della società civile[20].

[18] Si vedano fra l'altro le indicazioni di F. MARGIOTTA BROGLIO, *Legislazione italiana e vita della Chiesa (1861-1878)*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità*, cit., *Relazioni*, I, pp. 101-146, in particolare p. 113, e il lavoro di S. FERRARI, *Legislazione ecclesiastica e prassi giurisprudenziale. Gli abusi dei ministri di culto tra laicizzazione della normativa e confessionismo della magistratura*, Padova 1977: il Ferrari scrive che «tra l'avvento al potere della sinistra e la fine del secolo ... ai tentativi di inasprire la legislazione vigente in materia di abusi dei ministri di culto non corrisponde alcuna volontà, tanto del potere politico che di quello giudiziario, di dare un'effettiva applicazione a queste norme. Il divario (già segnalato per il periodo di governo della destra) tra il rigore che ispira la produzione normativa e l'indulgenza che ne mitiga l'applicazione si accentua: di reati politici del clero si parla sempre più spesso nelle aule parlamentari e sempre più di rado, invece, in quelle giudiziarie. Non bisogna quindi lasciarsi trarre in inganno ... dalla vivacità che negli ultimi decenni del secolo acquistarono i dibattiti parlamentari, dottrinali, di stampa e talvolta perfino diplomatici, intorno agli abusi dei ministri di culto: al di là di questa facciata sta la realtà di norme irrimediabilmente legate ad un contesto storico ormai in declino e svuotate di contenuto, molto tempo prima della loro abrogazione, da scelte politiche maturate nel clima 'trasformistico' di fine secolo» (p. 178); spiegando l'atteggiamento della magistratura, il Ferrari rileva: «l'impressione è che il 'clericalismo' del corpo giudiziario italiano nascesse più che da un reale attaccamento a quei valori religiosi che erano sostenuti dalla Chiesa cattolica da preoccupazioni di conservazione sociale di cui la struttura ecclesiastica era ritenuta, a torto o a ragione, il miglior baluardo...» (p. 13).

[19] Si vedano le pagine dell'opera classica di F. CHABOD, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, I: *Le premesse*, Bari 1951, specie pp. 265 ss., 283.

[20] Rinvio in proposito al mio *L'Italia laica prima e dopo l'Unità*, cit., pp. 244 ss. e *passim*.

Così, condizionata da quelle preoccupazioni, la classe dirigente italiana, che già aveva proceduto con molta cautela sulla strada della laicizzazione, fu progressivamente portata, nel periodo giolittiano, a quella che è stata chiamata dallo Spadolini la conciliazione e la collaborazione silenziosa con la Chiesa e con i cattolici, vanamente esaltata[21], perché si è omesso di sottolinearne i costi, da valutare sia in termini di accantonamento e abbandono dei valori di laicità, e pertanto di relativa sconfitta nei confronti della Chiesa, sia in termini di strumentalizzazione e depauperamento del senso religioso e di rinvio di una sua ridefinizione su coordinate più autentiche e rigorose[22].

La politica scolastica, studiata in Italia particolarmente, ma con crescenti, significative eccezioni, nei suoi aspetti legislativi, nel pensiero dei pedagogisti e nei dibattiti da essi suscitati, fu per così dire la cartina di tornasole delle incertezze e ambiguità della classe dirigente italiana nel seguire una via di laicità, della parzialità degli obiettivi raggiunti. Senza volere a questo proposito ricostruire ancora una volta un quadro complesso, del resto in buona parte noto, è necessario distinguere due aspetti. Il primo è quello dell'insegnamento religioso nelle scuole, per il quale si può dire sinteticamente che lo Stato italiano, se non volle essere teologo (abolizione delle facoltà di teologia nel 1873), continuò a essere catechista, sempre opponendosi i suoi governi alla formale abolizione dell'insegnamento catechistico nell'ambito scolastico; che uomini come De Sanctis, Gabelli e Villari, pur fautori, con toni diversi, di una religione laica, avvertivano la incapacità della scienza positiva di fornire un qualche senso religioso, in senso ampio, alla vita associata, di costituire uno strumento di vera educazione per le nuove generazioni, e che pur favorevoli a un insegnamento religioso che fosse espressione di una religione riformata, magari in senso pro-

[21] Si rimanda naturalmente, in particolare, fra i lavori dello Spadolini, al libro *Giolitti e i cattolici (1901-1914)*, Firenze 1959.

[22] Cfr. per esempio G. CAROCCI, *Storia d'Italia dall'Unità ad oggi*, Milano 1975, pp. 162 ss.

testante, compatibile con i principi civili su cui si fondava il nuovo Stato, si adattarono al puro e semplice mantenimento dell'insegnamento del catechismo. Insegnamento che era del resto di assai mediocre qualità, che comprendeva la storia sacra più ancora che il vero e proprio catechismo[23].

Si può forse conclusivamente dire che la impossibilità di realizzare una soluzione più radicale in senso laico della organizzazione scolastica non agevolò nel mondo cattolico la presa di coscienza dei caratteri vecchi e arretrati che aveva il tipo d'insegnamento religioso che veniva impartito, e che occorrerà arrivare agli inizi del nuovo secolo per individuare nel suo ambito delle voci dissonanti da quelle della grande maggioranza. Furono le voci di Antonio Fogazzaro, contrario all'insegnamento nella scuola pubblica del catechismo, perché lesivo del rispetto delle diverse fedi religiose, e favorevole invece sia all'insegnamento di una morale comune alle diverse fedi, sia alla concessione da parte dello Stato di alcune ore dell'orario scolastico alle famiglie, per lasciarle libere di provvedere eventualmente fuori dalla scuola all'insegnamento religioso; e della Lega democratica nazionale, che sosteneva l'abolizione dell'insegnamento catechistico nelle scuole elementari, la libertà d'insegnamento a tutti i livelli della istruzione, la ricostituzione di un insegnamento aconfessionale e scientifico di storia e di filosofia delle religioni in alcune Università statali[24].

[23] Mi limito qui a ricordare solo *Positivismo pedagogico*, I: *De Sanctis, Villari, Gabelli*, a cura di D. BERTONI-JOVINE, con la collaborazione di R. TISATO, Torino 1973 e, fra gli scritti più recenti, C. BETTI, *La religione a scuola tra obbligo e facoltatività*, I: *(1859-1923)*, Firenze 1989; per una ricostruzione aggiornata all'epoca più recente, agli anni successivi alla firma del nuovo concordato (1984), e con apporti di carattere pedagogico e psicologico, si veda la raccolta di saggi *L'insegnamento della religione nella scuola italiana*, a cura di E. CATARSI, Milano 1989. Alcune nuove, interessanti prospettive anche metodologiche sullo studio della politica scolastica e sulle tendenze e i movimenti d'istruzione e di educazione nell'Italia liberale, sono contenute nei libri di G. BONETTA, *Scuola e socializzazione fra '800 e '900*, Milano 1989 e *Corpo e nazione. L'educazione ginnastica, igienica e sessuale nell'Italia liberale*, Milano 1990.

[24] Si veda L. PAZZAGLIA, *Stato laico e insegnamento religioso in alcuni*

C'è poi un altro aspetto della questione scolastica italiana, quello del rinnovamento in generale dell'insegnamento, a proposito del quale sembra invece di poter dire che la spinta in senso laico della pedagogia positivistica, dei De Sanctis, dei Gabelli, dei Villari, degli Angiulli, ecc., nella scuola elementare, ebbe una certa efficacia nel determinare, fra l'altro con i nuovi programmi appunto per la scuola elementare del 1888, un indirizzo che, in polemica con un insegnamento piuttosto verbalistico e dogmatico, con quelle che il Gabelli definiva «le tenacissime tradizioni scolastiche e retoriche», mirava a introdurre un insegnamento fondato sulla osservazione e sulla esperienza, che faceva un posto maggiore alle discipline scientifiche e tecniche, che prevedeva l'introduzione della ginnastica e del lavoro manuale; indirizzo che peraltro non fu naturalmente in grado di modificare sostanzialmente la struttura gerarchica e classista della scuola italiana[25].

Un'altra acquisizione da rilevare è che se esiste un anticlericalismo e un laicismo borghese d'ispirazione liberale, che si traduce non solo sul piano politico, parlamentare e legislativo, ma anche in iniziative varie dirette a introdurre un'etica, un costume laico, fondato sui valori di un'autonoma promozione culturale, dell'acquisizione di conoscenze scientifiche, dell'esaltazione del lavoro, iniziative che si manifestano, come si è già accennato, nel movimento delle biblioteche popolari, nelle Leghe per l'istruzione del popolo, in vari tipi di associazione, nelle collane editoriali popolari, ecc.; esiste anche, forte e tenace, un anticlericalismo popolare e democratico, che coinvolge non solo strati di piccola e media borghesia, una parte di categorie come quella dei maestri di scuola, ma anche consistenti settori di artigiani, operai, braccianti agricoli. Anticlericalismo popolare che, per limi-

dibattiti del primo Novecento (1902-1908), in «Pedagogia e Vita», 4, 1981, pp. 379-416.

[25] Si veda fra l'altro il recente, sintetico saggio di R. FORNACA, *La scuola italiana e il positivismo*, in *Il positivismo nella cultura italiana*, a cura di E.R. PAPA, Milano 1985, pp. 335-350.

tarsi agli anni della destra, e solo per fare qualche esempio, si traduce, oltre che nelle iniziative di cui sopra si è detto, in periodici educativi e in società pedagogiche provinciali, nei diversi indirizzi del movimento del libero pensiero, che hanno una certa manifestazione anche in sede parlamentare, in una parte consistente del movimento di emancipazione femminile, nelle correnti democratiche e operaie mazziniane e in quelle che, specie dopo la Comune, si distaccano da Mazzini; negli ultimi decenni dell'Ottocento e nel primo Novecento, si esprime nei diversi gruppi dell'estrema sinistra, i radicali, i repubblicani, gli internazionalisti anarchici e i vari indirizzi del socialismo, prima e dopo la costituzione del Partito dei lavoratori italiani nel 1892[26]. Si tratta di un movimento che non appare affatto declinante nell'età giolittiana, secondo quanto pure è stato scritto, perché anzi non solo sopravvive, ma conosce una reviviscenza, come dimostrano studi di carattere generale e di carattere locale[27]; e che non s'identifica puramente e semplicemente con l'anticlericalismo violento e volgare, quello cosiddetto «podrecchiano», che in ogni caso andrà anch'esso compreso nel contesto italiano, politico, ecclesiastico e religioso del tempo, andrà anch'esso storicizzato, prima di prenderne eventualmente le distanze[28].

[26] Rinvio ancora al mio *L'Italia laica prima e dopo l'Unità*, cit., nei capitoli II, III e IV.

[27] Si vedano, oltre agli studi di DECLEVA, *Anticlericalismo e lotta politica nell'Italia giolittiana*, I e II, cit., quelli di H. ULRICH, *Fra intransigenza laica e blocco dell'ordine. I liberali fiorentini dalle prime elezioni a suffragio universale alle elezioni amministrative dell'estate 1914*, in «Nuova Rivista storica», LI, 1967, fasc. III-IV, pp. 297-357, *Le elezioni del 1913 a Roma. I liberali fra Massoneria e Vaticano*, Milano 1972 e *La classe politica nella crisi di partecipazione dell'Italia giolittiana, 1909-1913*, 3 volumi, Roma 1979; e di L. LOTTI, *I Repubblicani in Romagna dal 1894 al 1915*, Faenza 1957 e la *Settimana rossa*, Firenze 1965.

[28] Si fa qui riferimento al quadro inadeguato e sostanzialmente sbagliato dell'anticlericalismo e laicismo postunitario, in particolare di quello popolare e democratico, considerato in modo riduttivo e liquidatorio, tracciato dallo Spadolini nei suoi scritti, pur pregevoli e ricchi di indicazioni, specie il già ricordato *Giolitti e i cattolici (1901-1914)*: a questo proposito si vedano le osservazioni di J.-P. VIALLET, *Anticléricalisme et laïcité en Italie. Bilan historiographique*, cit., specie pp. 844 ss.

Anzi, man mano che, come si è sopra detto, l'anticlericalismo e il laicismo furono di fatto abbandonati dalle classi dirigenti della destra e della sinistra, essi entrarono a far parte della fisionomia delle diverse correnti di opposizione, acquistando un carattere più radicale, sia perché venivano inseriti in progetti di più profonda trasformazione della società italiana, sia perché erano strumento di lotta contro il governo, sia perché tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento l'anticlericalismo specie dei socialisti diventa lotta non solo contro la Chiesa ma anche contro il movimento cattolico organizzato. La conseguenza di questo fenomeno è la crescente divaricazione degli obiettivi fra i gruppi dirigenti e di governo da un lato, quelli di opposizione dall'altro, che divise lo schieramento potenzialmente laico e finì per indebolirne di molto le rivendicazioni, di fatto poi accantonate dalle stesse forze di opposizione. Qui sta probabilmente una delle ragioni della differenza degli esiti del processo di laicizzazione in Italia rispetto a quello della Francia, dove la relativa compattezza delle forze repubblicane consentì il varo della legislazione laica degli anni '80, la soluzione, dopo diverse incertezze, dell'*affaire* Dreyfus dopo il 1898, e le misure laicizzatrici che sfociarono nella separazione fra Stato e Chiesa nel 1905.

Si può anche sottolineare che i più recenti studi sulla massoneria hanno operato un certo ridimensionamento del ruolo da essa avuto nell'opera di laicizzazione in Italia, distinguendo fra diversi periodi e diverse zone geografiche di diffusione, tra influenza nella società, ancora persistente e anzi crescente nel periodo giolittiano, e influenza sullo Stato, che avrebbe avuto il suo momento più incisivo negli anni 1887-1892, coincidenti più o meno con il primo ministero Crispi, e con la solidarietà politica e personale con Crispi del Gran Maestro Adriano Lemmi[29]. In realtà, l'attività della massoneria

[29] Si vedano, specialmente, oltre a A.A. MOLA, *Storia della Massoneria italiana dall'Unità alla Repubblica*, Milano 1976, *passim*, J.-P. VIALLET, *Anatomie d'une obédience maçonnique: le Grand-Orient d'Italie (1870-1890 circa)*, in «Mélanges de l'École française de Rome», tome 90, 1978, n. 1, pp. 171-237 e LYTTELTON, *An Old Church and a New State*, cit., pp. 230 ss.

rappresenta solo un aspetto e una parte, pur rilevanti, della complessa, multiforme azione svolta dalle diverse correnti ideologiche e politiche interessate alla laicizzazione del paese.

Si accennava sopra a positive eccezioni nell'antica carenza di studi sull'anticlericalismo socialista, eccezioni che si sono andate infittendo negli ultimi anni. Senza volere neanche qui compiere una rassegna di questi studi, si possono formulare alcune osservazioni sui risultati di essi dal punto di vista che qui maggiormente interessa. La prima è che le ricerche sulla eclettica ideologia del movimento socialista, sulla molteplicità delle sue matrici culturali, hanno fatto emergere posizioni differenziate, sia sul piano teorico sia soprattutto su quello della propaganda, anche nei riguardi della religione e della Chiesa. Fra queste posizioni è stato sottolineato lo spazio importante, anzi preminente, che avrebbe avuto la propaganda fra i contadini dell'evangelismo socialista, estensione sul piano geografico del prampolinismo evangelico, cioè di una forma di anticlericalismo e di anticattolicesimo tradotto in un messaggio in cui il socialismo si presenta come una nuova fede religiosa in grado di realizzare i nuclei più autentici e profondi del Vangelo e del cristianesimo, e che del cristianesimo mutua linguaggio e ritualità[30]. Si tratta di un indirizzo meritevole di ulteriori indagini e approfondimenti, e forse capace di portare ad altri interessanti risultati[31]. Un'altra osservazione infine è che,

[30] Indicazioni su questa varietà di posizioni sono in particolare nei saggi di E. DECLEVA, *Anticlericalismo e religiosità laica nel socialismo italiano*, in *Prampolini e il socialismo riformista. Atti del convegno di Reggio Emilia, ottobre 1978*, I, Roma 1979, pp. 259-279, di G. TURI, *Aspetti dell'ideologia del P.S.I. (1890-1910)*, in «Studi storici», XXI, 1980, pp. 61-94, di P. AUDENINO, *La cultura della classe operaia nell'età del decollo industriale*, in «Studi storici», XXII, 1981, pp. 887-901, e *Etica laica e rappresentazione del futuro nella cultura socialista dei primi del Novecento*, in «Società e storia», V, 1982, n. 18, pp. 877-919, e di S. PIVATO, *L'anticlericalismo «religioso» nel socialismo italiano fra Otto e Novecento*, in «Italia contemporanea», 1984, n. 154, pp. 29-50, poi rifuso in uno dei saggi del libro dello stesso PIVATO, *Clericalismo e laicismo nella cultura popolare italiana*, Milano 1990, pp. 66-120.

[31] Per esempio una ricerca recentissima di una giovane studiosa, Silvia

anche dal punto di vista dell'atteggiamento verso la religione e verso la Chiesa, come per altri aspetti della propria ideologia, nel movimento socialista vi è una certa continuità di motivi con la tradizione laica, liberale e democratica precedente, ma non solo, com'è noto, per quel che riguarda l'indirizzo positivistico e materialistico, ma anche per quel che riguarda motivi come l'etica del lavoro e del *self-help*, l'elevamento attraverso l'istruzione, la continuità del misticismo di origine mazziniana e soprattutto garibaldina[32].

3. *Indicazioni di direzioni e di fonti di ricerca*

Attesa questa situazione degli studi, si possono forse dare, oltre a quelle già implicitamente fornite, alcune altre indicazioni relative a direzioni e a fonti di ricerca, tenendo presenti alcuni punti di riferimento generali già di fatto suggeriti: l'anticlericalismo e il laicismo italiani, come fenomeno moderno e non limitato a ristretti gruppi, nascono con il 1848-49 e soprattutto con il 1861; come fenomeno delle classi dirigenti e dei partiti di governo hanno i limiti temporali e i limiti oggettivi che si sono detti; come fenomeno di movimenti e partiti di opposizione, come fenomeno popolare conoscono un relativo declino dopo la prima guerra mondiale, e sono poi fortemente colpiti dal fascismo[33].

Indubbiamente appaiono necessari lavori di carattere complessivo, o di sintesi, su certi periodi, quello della sinistra

Dominici, non ancora pubblicata, su «Il Seme», quindicinale di propaganda socialista per i contadini, stampato a Terni e poi a Roma dal settembre 1901 al 1915, diretto da Francesco Paoloni, e diffuso nel Lazio, in Umbria e in genere nell'Italia centrale, ha confermato la ricchezza di motivi di questo evangelismo socialista e ha rivelato l'entità della sua penetrazione: il periodico stampava in media trentamila copie, che arrivavano a cento, duecentomila in particolari occasioni.

[32] Sulla religiosità laica mazziniana e garibaldina si veda P.G. CAMAIANI, *Valori religiosi e polemica anticlericale della sinistra democratica e del primo socialismo*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXX, 1984, n. 2, pp. 223-250.

[33] Per un quadro sommario, rinvio alla mia voce *Anticlericalismo*, cit.

storica e quello del primo quindicennio del secolo; ma certo non è facile progettarli senza che prima siano state compiute verifiche di carattere locale, regionale, sui movimenti anticlericali, laici, del libero pensiero, verifiche che mancano quasi del tutto[34], o che siano state portate avanti indagini particolari sull'associazionismo; sul mondo dell'educazione popolare e della scuola, con lo studio di periodici pedagogici, congressi e iniziative di insegnanti primari e secondari, diffusione di manuali e libri di testo; sull'editoria popolare non solo di grandi editori, come l'Utet di Torino, il Sonzogno e il Treves di Milano, il Barbera di Firenze, solo in piccola parte studiati, ecc., ma anche di tanti piccoli editori, sui suoi canali di diffusione, sulla sua reale penetrazione. Giustamente è stato rilevato come anche in recenti importanti pubblicazioni, come la *Storia d'Italia* per regioni dell'editore Einaudi e la *Storia delle città italiane* dell'editore Laterza, lo spazio dedicato alla editoria, alla tipografia e in linea generale alla vita culturale sia sovente inadeguato[35].

Quanto promettenti possano essere anche dal punto di vista della diffusione dell'anticlericalismo e del laicismo studi di questo tipo, è dimostrato dall'esemplare catalogo, con ricca introduzione, delle edizioni Nerbini, pubblicato da Gianfranco Tortorelli[36], o anche dalla ricostruzione delle origini del movimento delle biblioteche popolari nella città di Prato compiuta da Gabriele Turi[37]; o dalla ricerca sulla editoria

[34] Solo per fare qualche esempio più recente, più o meno generici sono gli accenni in G. GIARRIZZO, *Catania*, nella collana «Storia delle città italiane», Bari 1986, pp. 63 ss., o ne *La Toscana*, pubblicata nella collana «Storia d'Italia. Le Regioni dall'Unità a oggi», a cura di G. Mori, Torino 1986, nel saggio dello stesso autore *Dall'unità alla guerra: aggregazione e disgregazione di un'area regionale*, pp. 40 ss., 165-166.

[35] G. TORTORELLI, *Studi di storia dell'editoria italiana*, Bologna 1989, pp. 9-10.

[36] Cfr. *Le edizioni Nerbini (1897-1921)*, Catalogo, a cura di G. TORTORELLI, con la introduzione *Una casa editrice socialista nell'età giolittiana*, Firenze 1983. Si veda anche il volume miscellaneo curato dallo stesso autore, *L'editoria italiana tra Otto e Novecento*, a cura di G. TORTORELLI, Bologna 1985.

[37] G. TURI, *La vita culturale*, in *Prato, storia di una città*, III, 2: *Il tempo*

scolastica fiorentina nella seconda metà dell'Ottocento di Giovanni Landucci, nella quale peraltro è documentata la scarsa presenza di una manualistica che faccia spazio alle nuove teorie scientifiche darwiniste nella editoria elementare e in buona parte di quella secondaria, mentre invece, com'è noto, vi era una consistente presenza del darwinismo nell'insegnamento universitario[38].

Quasi per nulla studiati sono poi il teatro anticlericale, per quanto modesto possa essere, a partire forse dalla tragedia *Arnaldo da Brescia* (1843) di Giovambattista Niccolini; la letteratura storica popolare anticlericale, a partire da Giuseppe La Farina, Giuseppe Ricciardi, Luigi Stefanoni, Mauro Macchi, Ferdinando Petruccelli della Gattina, e altri; soprattutto il romanzo anticlericale, che si traduce in gran parte nel romanzo di appendice. Sulla importanza di quest'ultimo nell'ambito di una letteratura popolare, sulla sua provenienza in gran parte dall'estero, sulla produzione nazionale di un romanzo anticlericale, sono molto note le osservazioni di Gramsci; sui rapporti del romanzo popolare con il positivismo vi sono interessanti riflessioni[39]. Sono da prendere in considerazione romanzi anticlericali come quelli di Francesco Domenico Guerrazzi, di Garibaldi, di Luigi Stefanoni, soprattutto di Francesco Mastriani, nel quale emerge una vena di evangelismo socialista, e di altri. Per lo studio della diffusione del romanzo di appendice molto utili sarebbero indagini in particolare sulla stampa democratica, radicale, socialista. Troppo modesti sono, come è stato rilevato, i primi tentativi di studio sulla canzone e sulla carica-

dell'industria (1815-1943), a cura di G. MORI, Firenze 1988, pp. 1135-1234.

[38] G. LANDUCCI, *Scienza, religione ed editoria scolastica*, in *Editori a Firenze nel secondo Ottocento. Atti del Convegno (13-15 novembre 1981)*, a cura di I. PORCIANI, Firenze 1983, pp. 183-229. Il Landucci sottolinea giustamente, fra l'altro, come per l'Italia, a differenza di altri paesi, non sia stata fatta ancora una indagine sui testi scolastici in riferimento al rapporto scienza-religione.

[39] Si veda per esempio G. ZACCARIA, *Positivismo e romanzo «popolare»*, in *Il positivismo nella cultura italiana*, cit., pp. 367-390.

tura anticlericale[40]; e in genere assolutamente trascurato è stato lo studio della iconografia laico-anticlericale, documentabile in manifesti, ritratti, bandiere, distintivi ecc., e la cui grande rilevanza può essere intuita solo se si pensi al peso che la iconografia ha avuto, anche con mutuazioni cristiane, in una celebrazione operaia e socialista come quella del 1° maggio[41].

Ricerche e studi del tipo di quelli che si sono sopra detti, e altri ancora, dovrebbero poter portare, oltre che a un approfondimento della sociologia dell'anticlericalismo e del laicismo, appena disegnata, come si è accennato, nelle linee generali, anche a una geografia del fenomeno, per la quale si posseggono già diversi elementi. Elementi che sembrano dare un particolare rilievo a certe regioni. Per esempio, per limitarsi solo ad alcune di esse e ad alcuni tratti, al Piemonte, che è la regione in cui inizia il grande scontro con la Chiesa per la laicizzazione dello Stato, in cui molto attiva è la sinistra liberal-democratica e in cui sotto l'egida di questa nasce il movimento delle società operaie di mutuo soccorso; la regione in cui precocemente nell'Ottocento penetrano influenze razionalistiche di provenienza francese ed europea; in cui «Torino è stata, forse, la città più positivista, nel senso di 'positiva', d'Italia»[42], città dove dopo l'unità furono chiamati a insegnare nelle Università scienziati e professori come Jakob Maleschott, Filippo De Filippi, tra i primi diffusori del darwinismo in Italia, e Michele Lessona, dove la casa editrice Utet pubblicò la maggior parte delle opere di Darwin

[40] Il rilievo è di J.P. VIALLET, *Anticléricalisme et laïcité en Italie*, cit., p. 849, in riferimento a scritti come *L'Ammazzapreti, Canti satirici anticlericali*, a cura di L. SETTIMELLI-L. FALAVOLTI, Roma 1973 e *Cento anni di satira anticlericale nei giornali dal 1860 al 1955*, a cura di A.M. MOJETTA, Milano 1975.

[41] A questo proposito è d'obbligo il rinvio alle pagine di E.J. HOBSBAWM, *La trasformazione dei rituali operai*, in *Lavoro, cultura e mentalità nella società industriale*, Roma-Bari 1986, pp. 78-97; per l'Italia si veda ora M. ANTONIOLI, *Vieni o maggio. Aspetti del primo maggio in Italia tra Otto e Novecento*, Milano 1988.

[42] N. BOBBIO, Prefazione a *Il positivismo e la cultura italiana*, cit., p. 13.

e molti scritti della letteratura italiana smilesiana e self-helpista, e la editrice Bocca fu la maggior divulgatrice del positivismo.

Per esempio alla Lombardia, dove è viva una tradizione anticlericale ereditata dall'illuminismo e dalla politica giuseppinista, dove si diffondono ampiamente le società del libero pensiero e mettono radici il repubblicanesimo e il radicalismo, poi il socialismo, con periodici quali «Il Gazzettino Rosa», «Il Secolo», «La Plebe»[43], e figure come quelle di Carlo Cattaneo, Giuseppe Ferrari, Mauro Macchi, Felice Cavallotti, Arcangelo Ghisleri e tanti altri. Milano è sede, oltre che della redazione di grandi giornali, anche di editori come Treves e Sonzogno, molto attivi, come si è detto, anche sul piano di una editoria popolare; a Mantova, dove persiste la tradizione cattolico-liberale del Tazzoli, ma ha anche insegnato Roberto Ardigò, vi è un forte movimento repubblicano e democratico, un'ampia diffusione del socialismo internazionalista, un vigoroso movimento per la scuola laica.

La Liguria e Genova sono sede di un forte movimento mazziniano, anche operaio. Pure in Toscana è molto vivo il mazzinianesimo, ma vi si manifesta precocemente un indirizzo repubblicano radicale che si distacca da Mazzini, contestando la sua persistente religiosità teistica, e si diffonde poi il socialismo internazionalista; in Toscana ha la sua culla il movimento per le biblioteche popolari. A Siena nascono la prima società e il primo periodico del libero pensiero; a Firenze comincia la sua propaganda rivoluzionaria Bakunin; ancora a Firenze, dove insegnano Moritz Schiff e Aleksandr Herzen figlio, si diffondono particolarmente le teorie evoluzionistiche darwiniane, e l'Istituto di Studi Superiori diventa un centro d'irradiazione del positivismo; nella stessa città opera un editore smilesiano come Barbera. L'Emilia Romagna è da parte sua regione di profonde radici anticlericali e repubblicane, di libero pensiero, di diffusione di un anar-

[43] Su «La Plebe» si veda il recente, bel libro di C. GIOVANNINI, *La cultura della «Plebe»*, Milano 1984.

chismo e di un socialismo vivacemente anticattolici, regione in cui nasce il Partito socialista rivoluzionario di Romagna di Andrea Costa.

Ma anche altre regioni e zone d'Italia mostrano consistenti elementi di presenza e diffusione del fenomeno. A Roma all'antica insofferenza e avversione per il governo dei preti si aggiungono dopo il 1870 le convergenti influenze dei gruppi democratici e radicali, dei predicatori protestanti, dei liberi pensatori, che tuttavia non riescono a incidere profondamente sulla fisionomia della città. A Napoli c'è una presenza dell'hegelismo e del positivismo negli ambienti intellettuali e nella Università, c'è l'anticoncilio del 1869 e soprattutto un certo peso della influenza di Bakunin e dei gruppi democratici che si muovono verso il socialismo. Anche in altre regioni del Sud, come la Sicilia, sono presenti libero pensiero e socialismo.

Fra i diversi tipi di fonti implicitamente ed esplicitamente sopra indicati, fonti documentarie, di archivi di Stato e di archivi comunali, fonti a stampa, fonti figurate, per lo studio dell'anticlericalismo e del laicismo vanno molto probabilmente utilizzate anche fonti ecclesiastiche, in primo luogo le visite pastorali e le relazioni *ad limina*, contenute rispettivamente negli archivi diocesani e nell'Archivio Segreto Vaticano. È vero che le visite pastorali fin qui pubblicate e studiate, nell'ambito della meritoria attività del Centro studi per le fonti della storia della Chiesa nel Veneto e del Centro studi di storia sociale e religiosa per il Mezzogiorno sotto la direzione di Gabriele De Rosa, forse perché limitate al Veneto e alla Campania[44], non appaiono in quella direzione molto significative; e che le relazioni *ad limina*, analizzate per quel che riguarda le diocesi lombarde e quelle emiliane[45], appa-

[44] Si vedano per esempio *La visita pastorale di Luigi Pellizzo nella diocesi di Padova (1912-1921)*, a cura di A. LAZZARINI, I, Roma 1973; II, Roma 1975, e *Le visite pastorali di Giuseppe Callegari nella diocesi di Padova 1884-1888/1893-1905*, a cura di F. AGOSTINI, I, Roma 1981; II, Roma 1986.

[45] Si vedano L. MEZZADRI - F. MOLINARI, *Le relazioni «ad limina» dei vescovi emiliani (1846-1878)* e I. SUPERTI FURGA, *Le «relationes ad limi-*

iono complessivamente più importanti per i dati che forniscono, oltre che sulla situazione interna delle diverse chiese, sulle reazioni dei loro estensori di fronte ai movimenti anticlericali, sulla loro mentalità, sui rimedi che tentano di mettere in atto, piuttosto che per la capacità di indicare le reali modalità di presenza e le dimensioni nelle varie diocesi di quei movimenti, rappresentati per lo più in modo generico. Ma è vero anche che esse contengono molte notizie utili, sì che risultati più probanti potrebbero dare se analizzate per ogni singola diocesi e per un lungo arco di tempo, e se integrate con altre fonti, finora ben poco studiate, come per esempio le lettere pastorali.

4. *Le principali fonti culturali dell'anticlericalismo e del laicismo italiani. Il modello prussiano-tedesco negli anni del «Kulturkampf»*

Le fonti culturali dell'anticlericalismo e del laicismo italiani, secondo quanto emerge dagli studi fin qui compiuti, sono naturalmente molteplici e complesse. Per quanto riguarda le principali fonti italiane, peraltro difficilmente dissociabili da quelle straniere e dalla loro influenza, esse possono essere inizialmente ricondotte ad alcuni antichi indirizzi di pensiero che hanno caratterizzato la storia italiana, medioevale e moderna. Si trovano tra questi, in un quadro molto sommario, le correnti ghibelline ed ereticali, il pensiero filosofico e scientifico del Rinascimento, Machiavelli, l'anticurialismo da Sarpi a Giannone, l'illuminismo di Melchiorre Gioia, Romagnosi, Beccaria e la tradizione regalistica degli Stati italiani settecenteschi, il razionalismo di Ausonio Franchi e il positivismo di Cattaneo, Ferrari e Ardigò. Come già si può intuire da queste indicazioni, vi sono anche fonti che deriva-

na» dei vescovi lombardi dalla vigilia dell'Unità al 1878, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878). Atti del quarto Convegno di Storia della Chiesa, La Mendola 31 agosto - 5 settembre 1971. Comunicazioni*, I, Milano 1973, pp. 129-167, 296-357.

no dalla tradizione dell'anticurialismo e del riformismo cristiano, da Savonarola alla vasta corrente dell'antigesuitismo, al giansenismo, all'illuminismo cattolico di tipo muratoriano, ispirazioni e suggestioni che si mescolano alle precedenti, e che danno luogo, sia nel periodo precedente l'Unità sia nei decenni successivi, a forme di anticlericalismo religioso, o cristiano o semplicemente teistico.

Per quanto riguarda le fonti straniere, più numerose, più varie e talora certo recepite in modi superficiali, si possono distinguere approssimativamente alcune fasi. Vi è una fase che va dai primi decenni dell'Ottocento alla metà circa degli anni '60. In questa fase prevale, per lo più in alcune personalità e gruppi ristretti, la influenza di alcuni autori dell'empirismo e dell'illuminismo inglese, dell'illuminismo e del positivismo sociale francese, in particolare Comte, Saint-Simon, Littré, delle tendenze liberali, democratiche e socialiste francesi, con Cousin, Jouffroy, Michelet, Quinet, Proudhon e altri, delle prime correnti francesi, ma anche belghe e olandesi, del libero pensiero. Ma sono già presenti anche l'idealismo tedesco nei suoi maggiori rappresentanti, in particolare Hegel, la sinistra hegeliana di Strauss, probabilmente conosciuto attraverso la traduzione francese del Littré, e Feuerbach, pensatori radicali come Heinrich Paulus e Arnold Ruge, una certa critica biblica tedesca d'ispirazione razionalistica, con Johann Eichhorn e Johann Herbst, echeggiati sommariamente, e teologi come Richard Simon e per un altro verso Möhler.

Vi è una seconda fase, che va dalla metà circa degli anni '60 agli anni '80. In questa si possono individuare una penetrazione in Italia, specie in certi ambienti influenzati dai liberali moderati, di scritti di autori anglosassoni come Benjamin Franklin e Samuel Smiles e di una letteratura italiana designata come smilesiana o self-helpista, di cui si è già detto; un'ondata di hegelismo universitario, legata al rinnovamento del personale docente in Università come quelle di Bologna e di Napoli; successivamente, il deciso affermarsi di una corrente positivistica prevalentemente di derivazione inglese e francese, che si manifesta fra l'altro attraverso la penetrazione

del darwinismo e la diffusione degli scritti di Renan e di altri autori francesi, ma soprattutto di una corrente positivistica e materialistica di matrice tedesca. Anche quest'ultima è legata inizialmente e in parte alle nomine di certi professori, di cui pure si è detto, in particolare nella Università di Torino e nell'Istituto di Studi Superiori di Firenze, ma specialmente alla diffusione di scritti di Robert Mayer, Karl Vogt, Ludwig Büchner e Ernst Haeckel, che esercitano influenza sulle correnti liberal-democratiche, ma poi anche radicali, repubblicane, socialiste.

Data dagli anni dopo l'unità l'inizio di una influenza della cultura tedesca e del positivismo tedesco in Italia, che, com'è noto, si estese in vari campi, da quello filosofico a quello economico, da quello giuridico a quello pedagogico. Una influenza in parte derivante, anche questo è noto, dall'ammirazione che in questi anni suscitava negli ambienti intellettuali e politici italiani la Germania bismarckiana. All'interno di questa più generale ammirazione si manifesta in una certa misura, nelle correnti anticlericali e laiche, a partire dal 1866, cioè dopo Sadowa, e poi dopo il 1870, dopo la guerra franco-prussiana, l'idea di un modello prussiano-tedesco da seguire, modello di cui si dirà più oltre.

Vi è poi una terza fase di influenze straniere, che va grosso modo dagli anni '80 al nuovo secolo. Una fase in cui continuano in linea di massima a operare e a essere diffusi gli indirizzi culturali di cui si è detto, ma nella quale il modello prussiano-tedesco è in parte sostituito dal modello francese, dal modello di una Francia che ha avviato una legislazione laicizzatrice che culminerà nella separazione fra Stato e Chiesa. Sono gli stessi anni in cui, contestualmente al lento ma progressivo accostamento degli stessi gruppi dirigenti della sinistra ai cattolici, e mentre l'Italia stipula con gli Imperi centrali un'alleanza, la Triplice, che ha anche fini interni di carattere conservatore, l'anticlericalismo si collega all'irredentismo antitriplicista.

A proposito di positivismo e del positivismo italiano, possono essere qui rapidamente ricordate le osservazioni che sono state avanzate nell'ambito del rinnovato interesse, dei nuovi,

più attenti studi di cui da una quindicina di anni circa esso è oggetto[46]. È stato sottolineato che questo interesse e questi studi non hanno niente a che fare con una rivalutazione della filosofia positivistica, ma riguardano se mai la valorizzazione di quello che era un metodo scientifico, rigoroso, e la sua applicazione nelle diverse discipline. Ora, per quel che riguarda le correnti anticlericali, se è vero che in esse a un certo punto si diffuse e fu esaltata, in senso anticattolico, una sorta di fede scientista, di metafisica positivistica, espressa talora in forme rozze e semplicistiche, è vero anche che in molti ambienti e in tanta propaganda, liberale, democratica, socialista, il metodo scientifico era considerato un mezzo di elevazione morale, di crescita culturale, di progresso civile, che si univa a un agnosticismo sul piano religioso.

È stata pure indicata la necessità di una prospettiva di ricerca che verifichi la presumibile grande persistenza, al di là dei primi anni del Novecento, al di là della reazione idealistica, di temi, tradizioni, esperienze, mentalità propri del positivismo, anche perché è molto dubbio che la reazione antipositivistica nell'ambito dell'alta cultura si sia tradotta automaticamente a livelli intermedi. È questa fascia intermedia di uomini e centri di cultura, di iniziative, di periodici, di motivi, dell'età del positivismo, che va ricuperata alla memoria storica.

Il modello prussiano-tedesco di cui si diceva si traduce, in particolare negli anni '60 e '70, in quelli che appaiono a larghi settori dell'opinione pubblica italiana, come gli ideali cui si ispirano la Prussia e la Germania bismarckiana, cioè la scienza positiva e la produzione economica e industriale, dalle quali consegue una forza politica e militare in grado di impartire a tutti gli altri la «lezione della realtà»[47]. Questo

[46] Tengo presente a questo proposito gli scritti raccolti in *Il positivismo nella cultura italiana*, cit., e in particolare, oltre alla Prefazione di Bobbio, cit., pp. 11-14, il saggio di C. POGLIANO, *Nuovi temi e interpretazioni del positivismo*, pp. 457-468.

[47] Si rinvia naturalmente a F. CHABOD, *Storia della politica estera*, cit.,

modello non pesa solo sul piano degli orientamenti di politica estera, delle tendenze alle alleanze internazionali, o su quello della natura dei princípi di nazionalità; non esercita la sua influenza solo sulla classe dirigente e sulla classe politica italiana di quegli anni, come appunto è stato dimostrato. Ma è avvertito nel mondo laico, e non solo da grandi scrittori e politici, secondo quanto appare da una larga documentazione, come un modello che ispirandosi all'ideale della scienza si traduce in un ordinamento scolastico fondato su precisi criteri, che realizzano una «civiltà laica», in contrapposizione a quella che un periodico pedagogico definisce l'«imbelle educazione pretesca»[48]. Il termine imbelle è significativo, perché negli anni in cui la lotta per il conseguimento degli obiettivi di indipendenza e di unità è ancora in corso, si stabilisce un nesso stretto fra istruzione, educazione, ed esercito e forza militare.

L'ordinamento scolastico prussiano, sul quale si sarebbero poi in gran parte modellati gli ordinamenti degli altri Stati tedeschi, è conosciuto probabilmente anche attraverso scritti di lingua francese, che all'indomani della sconfitta del 1870 s'interrogavano sul rapporto esistente fra il sistema scolastico prussiano e la vittoria tedesca[49], ed è oggetto di illustrazioni, analisi, discussioni, in una abbastanza vasta pubblicistica, in periodici pedagogici, in congressi di insegnanti, nell'editoria popolare. Per anni in Italia sono esaltati il maestro di scuola prussiano, la scienza «che ha vinto la Francia... che poté svilupparsi solo in Germania perché libera

specie i primi due paragrafi, «L'insegnamento della Prussia» e «La lezione della 'realtà' bismarckiana» del primo capitolo, *La guerra franco-prussiana e l'Italia*, e il secondo paragrafo, «Scienza o Renovatio Ecclesiae?» del secondo capitolo, *L'idea di Roma*.

[48] Cfr. il mantovano «Il Nuovo Educatore», in un articolo del 6 aprile 1872.

[49] Cfr. per esempio C. HIPPEAU, *L'instruction publique en Allemagne*, Didier, Paris 1873, che pur riconoscendo la superiorità in Europa della istruzione pubblica prussiana e tedesca, contesta tuttavia il rapporto causale esistente fra essa e le vittorie di Sadowa e di Sedan.

dal giogo pontificio»[50] e la Germania «patria del pensiero»[51]. Dell'ordinamento scolastico prussiano i laici italiani sottolineavano particolarmente alcuni aspetti. Alla base di esso appariva un insegnamento fondato sulla lezione delle cose, sulle informazioni scientifiche, sulle nozioni concrete, su strumenti moderni di apprendimento (carte geografiche, tavole iconografiche, tavole sinottiche, ecc.), che mirava a formare un popolo laborioso, istruito, dotato di attitudini pratiche, disposto a sacrificare l'interesse individuale all'interesse generale, in grado di crescere autonomamente: tutte virtù che la letteratura smilesiana italiana segnalava come mancanti a causa dell'educazione gesuitica. L'ordinamento aveva come perni l'istruzione gratuita e obbligatoria fino agli 11-14 anni, organizzata a un alto livello di efficienza[52]; il grande spazio dato, a differenza dell'Italia, alla istruzione e alle scuole tecnico-professionali; l'intervento a questo fine dello Stato; una grande cura dell'educazione fisica, del corpo, che si traduceva fra l'altro nell'insegnamento obbligatorio della ginnastica nelle scuole popolari, di cui era stato antesignano Friedrich Ludwig Jahn[53], e nella propaganda igienistica; nella diffusione di biblioteche popolari perfino nelle caserme.

E tuttavia il modello prussiano-tedesco, quasi in coincidenza con la schiacciante vittoria della Prussia sulla Francia, era tutt'altro che esente da critiche negli stessi ambienti laici italiani. Si osservava che il sistema scolastico era estrema-

[50] Così si esprimeva il periodico internazionalista romano «Il Ciceruacchio» in un articolo del 19 settembre 1871.

[51] Così il democratico Angelo Mazzoleni al comizio milanese del 19 gennaio 1873, in *Atti e processi verbali del comizio per la questione religiosa che si tenne in Milano dall'Associazione politico-democratica il giorno 19 gennaio 1873*, Milano 1873.

[52] Prima ancora dello scoppio della guerra franco-prussiana, il periodico pedagogico napoletano «Il Progresso educativo» vedeva in essa un contributo alla spinta in analoga direzione che si manifestava negli altri paesi europei, fra cui l'Italia: cfr. l'articolo del 1° febbraio 1870.

[53] «In Germania la ginnastica ha fatto portenti, e tutta la gioventù n'è entusiasta», scriveva lo stesso periodico nel numero del marzo 1870.

mente accentrato, anzi autoritario, costruito in funzione di uno Stato forte, in grado di asservire all'interno e di rappresentare, all'esterno, un pericolo per altri Stati; si osservava che esso attribuiva un ruolo fondamentale alla Chiesa e al clero luterani, sì che istruzione ed educazione apparivano sottoposte non solo alla direzione e al controllo delle autorità statali, ma anche di quelle ecclesiastiche; si rilevava che esso era combattuto dai liberali tedeschi[54].

Non c'è dubbio che la simpatia con la quale in certi settori dell'opinione pubblica italiana si guarda alla Prussia e alla Germania ha fra le sue motivazioni anche la simpatia per paesi che hanno conosciuto la diffusione della Riforma. Questo sentimento, la consapevolezza della importanza della Riforma protestante nella formazione del mondo moderno e il lamento sulle conseguenze negative che la sua mancata penetrazione in Italia avrebbe avuto nel corso dei secoli nella storia e nella vita italiana, sono certo elementi non secondari nella cultura laica italiana dell'Ottocento. In una certa parte di questa, è pure presente l'idea che sarebbe stato auspicabile l'apporto di una religione riformata in senso protestante all'opera di rinnovamento civile del paese, sulla scia delle indicazioni di Edgar Quinet nelle sue *Les révolutions d'Italie* (*1848-1852*)[55]; anche se la maggior parte degli scrittori e degli uomini politici d'ispirazione laica, pur apprezzando Quinet per il suo attacco al cattolicesimo romano, ne respingevano l'idea di sostituire a esso una qualche forma di religione riformata.

Ma tale simpatia non era priva di riserve e critiche anche aspre nei riguardi delle diverse applicazioni che quelli che venivano considerati i princìpi della Riforma avevano trova-

[54] Per esempio, alcuni articoli su *Lo Stato, la Chiesa e la scuola in Prussia*, pubblicati nella stessa rivista «Il Progresso educativo», i primi due dei quali nei numeri del 31 agosto e del settembre-ottobre 1870, osservavano già come l'Europa cominciasse a temere la «prussocrazia».

[55] Sui rapporti di Quinet con gli italiani dell'Ottocento si veda il buon lavoro di I. ANGRISANI GUERRINI, *Quinet e l'Italia*, Genève-Paris 1981, e la mia nota su di esso in «Studi storici», XXIII, 1982, pp. 201-204.

to in certi momenti. Per esempio, proprio nel 1871 un periodico di gruppi laici del libero pensiero, fra i quali pure era diffusa l'ammirazione per la scienza positiva proveniente dalla Germania, definiva, riferendosi probabilmente a un principio di autoritarismo statale collegato alla Riforma, la restaurazione dell'impero tedesco, avvenuta «col sangue e col ferro», un effetto di quel «protestantesimo militare», che sarebbe stato perfino più sanguinario del cattolicesimo[56]. Così, la simpatia verso la Germania assumeva anche altri significati, per esempio si rivolgeva a un paese in cui non esisteva il monopolio religioso del cattolicesimo e in cui il pluralismo confessionale era garanzia di un più fervido clima sul piano religioso, e di maggiore libertà. Questa posizione è esemplarmente dimostrata nel corso della discussione parlamentare sulla soppressione delle facoltà di teologia nel 1872, soppressione sancita dalla legge del 26 gennaio 1873, ma anche di discussioni precedenti, per esempio quella fra Carlo Cattaneo e Carlo Matteucci. In queste discussioni continui erano i riferimenti alle Università tedesche, in cui esistevano le Facoltà di teologia: ai sostenitori della opportunità del mantenimento che, guardando appunto alla Germania, sottolineavano come il loro innesto nelle Università statali fosse mezzo e garanzia di un continuo rapporto degli studi teologici e del clero che li professava con l'attività scientifica che si svolgeva nelle altre Facoltà, strumento di acquisizione per questi studi e per il clero di abitudini scientifiche e di una mentalità moderna, i fautori della soppressione replicavano sostenendo che in Germania l'arricchimento e la modernizzazione degli studi teologici derivavano dalla presenza di una molteplicità di confessioni religiose e di indirizzi teologici, tutti costretti a scendere per così dire nell'arena degli studi ad armi pari[57].

La particolare avversione nutrita negli ambienti laici per la

[56] Cfr. «Il libero pensatore» milanese, in articoli del 6 e 13 aprile e 13 luglio 1871.

[57] Si veda a questo proposito il libro di B. FERRARI, *La soppressione delle facoltà di teologia nelle Università di Stato in Italia*, Brescia 1968, *passim*.

situazione di monopolio sul piano religioso caratteristica dell'Italia è ulteriormente confermata, dopo il Concilio Vaticano I, considerato una risposta in gran parte politica alla presa di Roma, dalla corrente di simpatia indirizzata verso chi appariva aver assunto un atteggiamento di ribellione verso la curia romana e le sue decisioni, cioè il movimento dei vecchi cattolici di Ignaz Döllinger. A parte la posizione favorevole di grandi personalità, come quella di Ruggero Bonghi, questa corrente di simpatia è diffusa negli ambienti laici colti e in quelli popolari, in gruppi democratici e anche internazionalisti, in varie regioni italiane, sì che, probabilmente, ricerche per verificarne la penetrazione in Italia sono ancora necessarie[58]. Il senso di tale simpatia è per esempio rivelato dagli indirizzi di solidarietà a Döllinger rivolti da professori e studenti della Università di Roma nell'aprile-maggio 1871, nei quali si sottolineava che la protesta del teologo tedesco rappresentava per essi un primo passo sulla via della piena autonomia della ragione[59].

Le prese di distanza critiche dal modello prussiano-tedesco da parte dei gruppi laici italiani, di cui si è detto, fanno già in parte intendere le ragioni di analoghe prese di distanza nei riguardi del *Kulturkampf*, anche in relazione a una sua possibile estensione in Italia[60]. È vero che negli anni dopo il 1870 le correnti democratiche e radicali, profondamente deluse dalla legge delle guarentigie, che aveva fra loro suscitato riserve e critiche, esercitano una forte spinta, nel paese

[58] Gli articoli di M. BELARDINELLI, *Döllinger e l'Italia: per una storia del dibattito sulla «Libertà nella Chiesa» nell'Ottocento*, I e II, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXXVI, 1982, n. 2, pp. 381-407; XXXVII, 1983, n. 1, pp. 72-116, e anche il libro di C. VALENTI, *I Vecchi Cattolici in Sicilia (1870-75)*, Palermo 1989, riguardano essenzialmente, specie i primi, l'eco avuta da Döllinger negli ambienti cattolici riformatori; ma in essi vi sono anche diverse indicazioni sulle simpatie suscitate negli ambienti laici.

[59] Cfr. il giornale romano «La Capitale», nei numeri del 15 e 19 maggio 1871.

[60] Su questo problema si veda F. CHABOD, *Storia della politica estera*, cit., pp. 236 ss.

e nel Parlamento, per portare ulteriormente avanti la legislazione laica. È vero che nell'ambito di questa spinta si manifestano, da parte di uomini e gruppi della vecchia e nuova sinistra, tendenze molto dure nei riguardi della Chiesa, dichiarazioni di guerra, affermazioni che non si può accordare libertà alla Chiesa e al clero fino a quando non siano stati messi in condizione di non minacciare la libertà conquistata[61]. È nell'ambito di questa spinta che risuonano, nei giornali e nei *meetings* anticlericali, voci favorevoli a seguire l'esempio della Germania, a considerare la Germania come il «nostro alleato naturale in questa guerra ai preti»[62], ad auspicare, sia pure in termini generici, un'alleanza fra Italia e Germania contro il clericalismo europeo, guidato dal Vaticano, che fa leva sulla Francia[63]. Si diffonde insomma in questi anni nella democrazia italiana una certa simpatia per il *Kulturkampf*, le cui «leggi di maggio» trovano allora e poi alcuni esaltatori sul piano teorico, primo fra tutti il giurista Guido Padelletti.

È anche vero tuttavia che pur apprezzando le misure di limitazione della influenza della Chiesa che andava prendendo la Germania bismarckiana, misure che contrapponevano alla politica di cedimento del governo italiano, pur auspicando in Italia provvedimenti assai drastici per combattere la Chiesa, perfino esponenti dell'opinione laica italiana come Alberto Mario sottolineavano quello che ai loro occhi costituiva il limite fondamentale di quella politica, il considerare cioè la Chiesa come una istituzione giuridica su cui lo Stato dovesse avere diritto/dovere di intervento e di controllo[64]. E manifestavano in questo modo l'orientamento più diffuso, specie nei gruppi laici più radicali, come quelli del libero pensiero, di realizzare invece una situazione di completa separazione

[61] Cfr. oltre alle pagine di CHABOD, *ibidem*, pp. 226 ss., il mio *L'Italia laica prima e dopo l'Unità*, cit., *passim*.

[62] Cfr. per esempio «La Capitale» del 20 gennaio 1875.

[63] Cfr. il democratico «La Provincia di Mantova» del 5 giugno 1872.

[64] Cfr. per esempio gli articoli di Alberto Mario su «La Provincia di Mantova» del 3 luglio 1872, del 29 gennaio e del 28 aprile 1873.

fra Stato e Chiesa, di riduzione di quest'ultima al diritto comune, allo stato di un'associazione privata. È anche vero che neanche da parte dei gruppi più radicali vi fu praticamente, negli anni del *Kulturkampf*, alcun tentativo di tradurre in forme legislative la simpatia che ispiravano le misure bismarckiane, e che anzi da parte di molti esponenti di essi implicite ed esplicite risuonarono nelle aule parlamentari le riserve nei riguardi di una politica di repressione, quale veniva considerata quella del cancelliere tedesco.

L'unico, fra i diversi progetti di legge d'ispirazione laica che furono presentati in quegli anni alla Camera, che sembrasse richiamare in qualche modo le leggi introdotte nell'epoca del *Kulturkampf*, fu quello presentato, tra la fine di aprile e il maggio del 1873, dal deputato Giacinto Pellatis, sulla disciplina dei seminari. Ma esso non era espressione delle correnti laiche radicali, partiva anzi dalla premessa che era necessario trasformare l'attuale organizzazione cattolica per ricuperare il principio religioso, indispensabile per l'ordine sociale, e perciò modificare il tipo di educazione del clero; escludeva esplicitamente una legislazione analoga a quella tedesca, ritenuta inopportuna per l'Italia, che fra l'altro aveva affermato il principio della libera Chiesa in libero Stato, escludeva cioè un intervento diretto dello Stato nella educazione che i vescovi ritenevano doversi impartire ai chierici; e si proponeva semplicemente di fissare norme riguardanti i giovani che volessero entrare in seminario, stabilendo per il loro ingresso il compimento dei ventuno anni di età e il conseguimento della licenza liceale negli istituti statali o parificati. In ogni caso il progetto restò al solo livello della lettura in aula, senza poter proseguire il suo *iter*[65]. Per gli anni

[65] *Atti del Parlamento italiano, Sessione del 1871-72*, Camera, vol. VII, pp. 6305 ss.: il discorso del Pellatis fu tenuto il 13 maggio. E già nel corso della discussione del bilancio preventivo della pubblica istruzione del gennaio-febbraio 1873 si erano levate, dalle file dei liberi pensatori, voci contrarie a seguire la via tedesca; il 30 gennaio 1873 il deputato Giuseppe Guerzoni, di fronte all'invadenza del clero nell'insegnamento, rifiutava di «ricorrere al sistema pronto e risolutivo della politica tedesca, escludere assolutamente i religiosi dall'insegnamento», ma confermava

successivi la ripresa di una legislazione ecclesiastica nel periodo crispino non sembra configurare, né per i suoi caratteri né per le sue conseguenze, un effetto ritardato del *Kulturkampf* in Italia.

Insomma, se la politica ecclesiastica di Bismarck a partire dal 1872, se l'eco suscitata in Italia dal *Kulturkampf* contribuirono probabilmente in qualche misura a sostenere l'offensiva in senso laico delle forze di opposizione, appare peraltro evidente che non incisero veramente sui suoi contenuti e sulle sue caratteristiche. Ciò che conferma da un lato l'esistenza di un largo tessuto di reciproci scambi e suggestioni, e anche influenze, fra le correnti anticlericali, dall'altro anche la grande autonomia e peculiarità di esse nei singoli paesi, e in particolar modo, per ovvie ragioni storiche, di quelle italiane.

la fiducia nella libertà d'insegnamento, con il diritto alla sorveglianza previsto dalla stessa legge Casati del 1859; e nella stessa tornata Salvatore Morelli coglieva l'occasione «per dichiararvi che io credo cattiva politica quella di tormentare, in certo modo, gli uomini che rappresentano i culti e le religioni. Questo è antipolitico» (*Atti del Parlamento italiano, Sessione del 1871-72*, Camera, vol. V, pp. 4496, 4509). Anche nel corso della discussione avvenuta nel maggio 1875 sulla politica ecclesiastica del governo, contrastata dai deputati della sinistra, mentre Bertani, che chiedeva una nuova legge che sostituisse quella delle guarentigie, auspicava che in essa i preti fossero esclusi dall'insegnamento e dall'elettorato attivo e passivo, in attesa che i rapporti fra Stato e Chiesa fossero regolati solo dal diritto comune, un uomo come Pasquale Stanislao Mancini affermava: «Lungi da me il pensiero di consigliarvi una politica di persecuzioni e di violenza. Sincero amico della libertà, io la rispetto in tutti, e negli stessi miei avversari ... Non persecuzione adunque, ma né anche l'oltraggio e vilipendio dello Stato ...» (*Atti del Parlamento italiano, Sessione del 1874-75*, Camera, vol. III, p. 2887).

Il ruolo di Bismarck nell'esplosione, nell'inasprimento e nella composizione del «Kulturkampf» prussiano

di *Winfried Becker*

Dal 1866 al 1871, negli anni quindi immediatamente precedenti al *Kulturkampf*, le indicazioni diplomatiche e le riflessioni di Bismarck si concentrarono, per quanto riguarda la questione confessionale e il cattolicesimo, su tre nodi problematici: sul significato del cattolicesimo e del «partito religioso» per la sua politica interna e per la politica di unificazione nazionale, sul rapporto della Prussia con il papa, e in particolare sulla questione dello Stato pontificio, e infine sul Concilio Vaticano I. Le prese di posizione su questi tre nodi problematici furono spesso strettamente intrecciate e mutarono anche a seconda della situazione politica. E tuttavia si venne delineando un tenore di fondo che ci permette di considerare le esternazioni di Bismarck su questi tre temi secondo una successione allo stesso tempo sistematica.

1. *Il giudizio sui «partiti cattolico-particolaristici» prima del 1871*

Com'è noto Bismarck per motivi nazionali[1] ha visto «più si-

Traduzione di Anna Gianna Manca.

[1] Colloquio con Henry Villard del 1890 in O. VON BISMARCK, *Die gesammelte Werke* (in seguito *GW* e il numero del volume), IX: *Gespräche. Von der Entlassung bis zum Tode Bismarcks*, hrsg. und bearbeitet von W. ANDREAS, Berlin 1926, p. 73. Bibliografia sul tema: R. MORSEY, *Bismarck und der Kulturkampf. Ein Forschungs- und Literaturbericht 1945-1957. Unter Verwendung neuen Aktenmaterials*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 39, 1957, pp. 232-270; R. MORSEY, *Probleme der Kulturkampf-Forschung*, in «Historisches Jahrbuch», 83, 1964, pp. 217-245; R. MORSEY, *Der*

cure garanzie per il conservatorismo»[2] nel voto diretto e uguale piuttosto che in «gradi intermedi» del diritto elettorale censitario. Meno noto è che egli si attendeva i salutari effetti di questo diritto elettorale soprattutto dalle «masse di popolazione» «di sentimenti monarchici e conservatori» della «Germania settentrionale»[3]. Egli ritenne necessario fondare una «Confederazione della Germania del Nord» comprendente il protestante Hessen-Darmstadt anche perché per il «consolidamento della Confederazione» era «impossibile» includervi l'«elemento cattolico-bavarese tedesco-meridionale»[4]. Anche dopo la guerra austro-prussiana Bismarck vide continuare «ininterrotta» «la guerra segreta e aperta delle cerchie religiose cattoliche contro la Prussia»; con ciò egli si riferiva sopratutto alle «agitazioni nella Germania meridionale per le elezioni del Parlamento dell'Unione doganale», capeggiate in Baviera, Württemberg e Baden quasi senza eccezioni dal clero cattolico; quest'ultimo aveva stretto un'«innaturale alleanza» con la «democrazia» e il «radicalismo», causando così in molti luoghi sconfitte del «partito

Kulturkampf, in *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803-1963*, hrsg. von A. RAUSCHER, I, München-Wien 1981, pp. 72-109; CH. WEBER, *Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876-1888. Die Beilegung des preußischen Kulturkampfes*, Mainz 1970; W. BECKER, *Chiesa e stati europei*, II: *Germania, Austria-Ungheria, Svizzera, Inghilterra*, in A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa*, XXII, a cura di E. GUERRIERO-A. ZAMBARBIERI, Milano-Roma-Torino 1990, pp. 399-707; *Bismarck-Bibliographie. Quellen und Literatur zur Geschichte Bismarcks und seiner Zeit*, hrsg. von K.E. BORN, bearbeitet von W. HERTEL unter Mitarbeit von H.-J. HENNING, Köln-Berlin 1966; L. GALL, *Bismarck. Der weiße Revolutionär*, Frankfurt a.M. 1981[5]; E. HEINEN, *Staatliche Macht und Katholizismus in Deutschland*, II, Paderborn 1979, pp. 313-321; R. LILL, *Der Kulturkampf in Preußen und im Deutschen Reich (bis 1878)*, in *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. von H. JEDIN, VI/2, Freiburg i.B. 1973 (1985), p. 28 s.

[2] Istruzione all'inviato per i due Mecklenburgo, barone von Richthofen, del 21-6-1866 (*GW, Politische Schriften*, bearbeitet von F. THIMME, VI: *Juni 1866 bis Juli 1867*, Berlin 1929, p. 13).

[3] *Ibidem*.

[4] Minuta di cancelleria di un'istruzione all'ambasciatore a Parigi, conte von der Goltz, del 9-7-1866 (*GW*, VI, p. 44); cfr. istruzione all'inviato a Monaco, barone von Werthern, del 26-2-1867 (*ibidem*, p. 283 s.).

nazionale» e dei suoi candidati che sostenevano la Prussia e la Confederazione della Germania del Nord[5]. Bismarck si aspettava che in un parlamento tedesco-meridionale si sarebbe formata una «maggioranza democratico-particolaristico-ultramontana» unita solo «da programmi e manovre elettorali»[6], ma credeva che perlomeno nel parlamento dell'Unione doganale i comuni interessi e i bisogni nazionali si sarebbero imposti sugli «interessi particolaristici contrastanti», sull'«abitudine a pensare scolasticamente, sui pregiudizi religiosi»[7].

Il cancelliere della Confederazione della Germania del Nord vedeva minacciata la sua opera sopratutto dallo strumento di agitazione della stampa al servizio dei clericali e degli ultramontani[8]: egli contò in Germania ben 14 giornali che «sotto la maschera di aspirazioni popolari o ultramontane» rappresentavano «gli interessi guelfi»[9]. La base per l'«ostilità sistematica» del partito religioso e della sua stampa non sarebbe da rinvenirsi solamente nella Germania meridionale

[5] Istruzione all'inviato a Roma, conte von Arnim, del 12-4-1868 (*GW*, VIa: *1867 bis 1869*, Berlin 1930, pp. 344-349, qui pp. 346, 345 s., n. 2). Cfr. *ibidem*, p. 417, lettera al consigliere referente von Keudell, del 17-10-1869.

[6] Istruzione all'incaricato a Karlsruhe, von Neumann, del 25-3-1868 (*GW*, VIa, p. 329).

[7] *Ibidem*; istruzione all'inviato a Karlsruhe, conte von Flemming, del 28-3-1869 (*ibidem*, p. 285); cfr. colloquio con il redattore Evangelisti, del 22-8-1897 (*GW*, IX, p. 481).

[8] Istruzione all'inviato a Roma, conte von Arnim, del 29-5-1868 (*GW*, VIa, p. 399); *ibidem*, p. 347 (come alla n. 5).

[9] Lettera al presidente della Giunta provinciale del Hannover, conte zu Stolberg-Wernigerode, del 19-5-1868 (*GW*, VIa, p. 389). Si fece il nome degli «Hessische Volksblätter» (Darmstadt), della «Zukunft» (Berlino), della «Deutsche Volkszeitung» (Hannover), della «Hessische Volkszeitung» (Kassel), del «Frankfurter Beobachter», dello «Stuttgarter Beobachter», dello «Zwickauer Tagesblatt», del «Coburger Volksblatt», del «Münchener Volksbote», della «Neue Badische Landeszeitung», del «Der ostpreußische Bürger- und Bauernfreund», della «Die Sächsische Zeitung» (Leipzig), del «Bulletin internationale» (!) (Dresden), della «Die democratische Correspondenz» (Stuttgart).

e nel Hannover, ma anche in Francia, Belgio e Italia[10]. Pertanto Bismarck prestò particolare attenzione alle presunte «agitazioni di tradimento della patria» che si sarebbero potute osservare perfino in Prussia già prima del 1866[11]. Per quanto per lui le «cerchie religiose» e il clero cattolico costituissero in questa agitazione l'elemento cospirativo internazionale, nella Camera dei deputati prussiana egli attaccò in modo particolare il «gruppo cattolico e clericale»: in questioni finanziarie e amministrative esso si schiererebbe contro il governo insieme al Partito del progresso (*Fortschrittspartei*) e al gruppo polacco e sarebbe «il più ostile della Camera»; «l'astiosità dei suoi attacchi è superiore a quella della democrazia rossa»[12]. Fino al 1869 l'avversione di Bismarck nei confronti dei partiti «ultramontani» era così cresciuta che egli non riconobbe neanche ai cattolici della Baviera qualsiasi capacità di co-governo e di difesa degli «interessi statali», e voleva invece puntare solo sui politici «di orientamento liberal-moderato nella valutazione delle questioni ecclesiastiche e politiche»[13]. Egli concepiva però la collaborazione con questi ultimi in modo alquanto personale: «I partiti moderati hanno di solito coraggio solo quando si possono appoggiare al governo, in questo caso hanno però un peso incalcolabile»[14].

I pericoli provenienti dai resti del gruppo parlamentare cattolico in Prussia, del Partito popolare (*Volkspartei*) nel Baden e del rifondato Partito patriottico bavarese (*Bayerische*

[10] Istruzione al conte von Arnim, del 12-4-1868 (*GW*, VIa, p. 347 s.); al medesimo il 29-5-1868 (*ibidem*, p. 399). In una lettera all'ambasciatore prussiano a Londra, conte von Bernstorff, del 16-3-1870, Bismarck estese il rimprovero agli «organi clericali» «perfino dell'Olanda e delle isole britanniche, ... della Polonia e dell'America» (*GW*, VIb: *1869 bis 1871*, Berlin 1931, p. 296).

[11] *GW*, VIa, p. 344 s. (come alle n. 5 e 10).

[12] Istruzione all'inviato a Roma, conte von Arnim, dell'8-12-1866 (*GW*, VI, p. 185 s.); cfr. *GW*, VIa, p. 345 s., n. 2.

[13] Istruzione all'inviato a Monaco, barone von Werthern, del 5-5-1869 (*GW*, VIb, p. 71).

[14] *Ibidem*.

Patriotenpartei) nella Baviera per l'opera di unificazione a egemonia prussiana[15], non spiegano la pesantezza di questi giudizi sui partiti «clericali», «ultramontani», «particolaristico-cattolici» prima del 1871[16]. Dai «nostri nemici guelfo-romano-republicani» Bismarck temeva addirittura «disordini in Baviera», una sollevazione per rovesciare il re Ludovico II[17]. Nella guerra franco-tedesca egli ricondusse ai partiti ultramontani i sentimenti di ostilità nutriti dalla popolazione belga e dal clero cattolico verso le truppe tedesche: in Belgio avrebbe operato «quel medesimo partito» che in Germania si oppone «in ogni modo» all'unificazione, e che ha attizzato l'odio tra le stirpi tedesche[18].

Prima del 1871 Bismarck, se si dà credito ai suoi comunicati ai diplomatici prussiani, si era fatto l'idea di un «partito clericale» che gli appariva così pericoloso perché agiva, secondo lui, a livello internazionale apertamente e segretamente, perché era anti-nazionalista, perché aveva una base sia in Prussia, sia in altri paesi europei, sia in America, perché si serviva di strumenti moderni (stampa, parlamenti), e perché, a differenza dei «liberali moderati», si sottraeva all'influsso governativo.

[15] La nomina di un «ministro austro-cattolico» in Baviera potrebbe diventare «una base delle aspirazioni austro-francesi-ultramontane rivolta contro di noi»: dettato del 20-11-1869 (*GW*, VIb, p. 167). Per il Baden cfr. J. BECKER, *Liberaler Staat und Kirche in der Ära von Reichsgründung und Kulturkampf. Geschichte und Strukturen ihres Verhältnisses in Baden 1860-1876*, Mainz 1973; per la Baviera: F. HARTMANNSGRUBER, *Die bayerische Patriotenpartei 1868-1887*, München 1986.

[16] Cfr. l'istruzione all'incaricato a Firenze, conte von Wesdehlen, del 3-4-1869 (*GW*, VIb, p. 39). Per la genesi di queste concezioni: lettera a Leopold von Gerlach, del 2/4-5-1860 (*Bismarcks Briefe an den General Leopold von Gerlach*, neuhrsg. von H. KOHL, Berlin 1896, p. 347).

[17] Lettera all'inviato a Monaco, barone von Werthern, del 15-2-1870 (*GW*, VIb, p. 244 s.); cfr. *ibidem*, p. 643; vedi sopra n. 15.

[18] Istruzione al segretario di Stato, von Thile, del 10-9-1870 (*GW*, VIb, p. 483 s.); telegramma al ministero degli Esteri, del 12-9-1870 (*ibidem*, p. 491); cfr. telegramma all'inviato a Monaco, barone von Werthern, del 17-12-1870 (*ibidem*, p. 638).

2. *I rapporti con la Curia: lo Stato pontificio e i partiti cattolici*

Un fattore essenziale dell'imprevedibilità di questo «partito» era costituito per Bismarck dal suo rapporto con la Curia di Roma. Questo tema entrò poi anche nel suo modo di affrontare il principale problema diplomatico aleggiante durante questi anni tra la Prussia e il Vaticano, e cioè la restituzione dello Stato pontificio.

Dalla fine del 1866 l'atteggiamento di Bismarck fu caratterizzato anzitutto da cauta riservatezza: la Prussia, dati gli «equilibri di potere europei», la sua alleanza con l'Italia e il suo carattere prevalentemente protestante, non può entrare in azione, e deve invece lasciare alla Francia un'eventuale iniziativa[19]. Insieme alla Francia essa può tentare di stimolare un accordo tra l'Italia e la Santa Sede tale che né Roma annetta tutta l'Italia, né sia restituito tutto lo Stato pontificio. La Prussia non poteva però permettersi di farsi carico di garantire insieme alla Francia i possedimenti territoriali dello Stato pontificio[20]. Bismarck non voleva dividersi tra Roma e Firenze, ma nel 1867 era propenso a contraccambiare l'impegno della Francia a favore della Curia avvicinandosi all'Italia[21].

Ciò che differenziava la reazione della Prussia all'invocazione di aiuto di Pio IX ai «sovrani della cristianità»[22] da quella degli altri Stati, era la pesante riformulazione di una richie-

[19] Istruzione all'inviato a Roma, conte von Arnim, dell'8-12-1866 (*GW*, VI, p. 182 s.). Cfr. *Die römische Frage, Dokumente und Stimmen*, hrsg. von H. BASTGEN, I-III, Freiburg i.B. 1917-1919.

[20] Istruzione all'inviato a Roma, conte von Arnim, del 6-1-1867 (*GW*, VI, p. 215 s.); istruzione all'inviato a Firenze, conte von Usedom, del 7-1-1867 (*ibidem*, p. 219). Cfr. istruzione all'incaricato a Firenze, conte von Wesdehlen, del 7-8-1870 (*GW*, VIb, p. 438 s.); al segretario di Stato von Thile, il 3-11-1870 (*ibidem*, pp. 575-577).

[21] Istruzione all'inviato a Firenze, conte von Usedom, del 7-1-1867 (*GW*, VI, p. 217 s.); al medesimo, il 6-2-1867 (*ibidem*, p. 261); istruzione all'ambasciatore a Parigi, conte von der Goltz, del 25-2-1867 (*ibidem*, p. 281 s.).

[22] *GW*, VI, p. 182 s. (come alla n. 19).

sta sollevata da Bismarck già in precedenza: il papa avrebbe cioè dovuto far valere il suo «giustificato e salutare influsso» sul «partito politico-clericale» di Prussia e sul «clero tedesco», per distogliere i cattolici dalla «rivoluzione» e riportarli sul sentiero dell'ordine e del diritto, cioè su un corso leale verso il governo[23]. Quando Roma non agì o meglio il segretario di Stato cardinale Antonelli lasciò trapelare di non essere autorizzato a intervenire a questo proposito[24], Bismarck optò per un trattamento brusco della Curia[25], giurò che a partire da ora i cattolici sarebbero probabilmente caduti in conflitto tra la lealtà verso il re e quella verso il papa, minacciò di cambiare l'atteggiamento fin qui benevolo della Prussia nei confronti della Chiesa cattolica e prospettò reazioni di lealtà verso lo Stato di molti cattolici prussiani nel caso che la Curia, anziché combattere il partito incriminato, «si lasciasse essa stessa influenzare da questo partito»[26]. Da questo momento egli avrebbe fatto dipendere l'aiuto al papa da un intervento disciplinare della Curia nei confronti del partito clericale in Prussia e in Germania[27]. Bismarck, ancora prima della proclamazione del dogma dell'infallibilità papale e della sua interpretazione politica, riteneva simili interventi del papa, data «la rigida organizzazione e l'incondizionata obbedienza» regnanti nella Chiesa cattolica[28], possibili e produttivi. Non stava forse Roma al centro di un collegamento internazionale di Stati cattolici, il cui attivarsi era addirittura da temere nel caso di una possibile

[23] *GW*, VI, p. 186 (come alla n. 12). Cfr. E. Eyck, *Bismarck*, I-III, Erlenbach-Zürich 1941-1944, I, p. 442.

[24] *GW*, VI, p. 186, n. 2; vedi sotto n. 25.

[25] Istruzione all'inviato a Roma, conte von Arnim, del 29-5-1868 (*GW*, VIa, p. 399).

[26] *Ibidem*; istruttiva anche la già citata istruzione ad Arnim del 12-4-1868 (come alla n. 5) (*GW*, VIa, p. 349).

[27] Cfr. però già l'istruzione all'inviato a Roma, conte von Arnim, dell'8-12-1866 (*GW*, VI, p. 185 s.); Bismarck di fronte ad un garante della «Neue Freie Presse» all'inizio del 1897 (*GW*, IX, p. 470 s.).

[28] Bismarck al ministro dell'istruzione prussiano, von Mühler, del 26-4-1869 (*GW*, VIb, p. 60).

candidatura bavarese alla successione al trono in Spagna o di un dominio carlista nella medesima? L'appoggiarsi della Spagna «a Roma, alla Francia e all'Austria», non avrebbe forse avuto come risultato l'«incoraggiamento della reazione ultramontana all'interno» della Spagna?[29]

3. *Le tensioni causate dal Concilio Vaticano I*

Con la sua paura esagerata di una tale alleanza confessionale, a Bismarck poteva anche sembrare ricco di prospettive che fosse proprio uno Stato a maggioranza cattolica a stimolare un'azione internazionale contro il Concilio Vaticano I. In ogni caso egli aderì al dispaccio del Presidente dei ministri bavarese Hohenlohe del 9 aprile 1869 con cui si proponeva una conferenza dei governi temporali per difendersi dal «pericolo di interferenze» del Concilio «in campo politico»[30], laddove poco tempo prima aveva cercato di dileguare i «timori» della Svizzera, che dal Concilio si aspettava l'affermazione di una «tendenza prevalentemente estrema o gerarchica»[31]. Bismarck prese a considerare seriamente la ricetta di una controffensiva internazionale contro l'Internazionale nera, come lui la vedeva. Lo dimostrano il suo stimolo a formare una «commissione per questioni politico-ecclesiastiche» presso i governi tedeschi con lo scopo di «una comune *demarche*» a Roma[32], il suo interesse a mettere in guardia il

[29] Rapporto riservato al re, del 9-3-1870 (*GW*, VIb, p. 273); vedi sopra n.10, 15; cfr. anche *GW*, VIb, p. 60 (come alla n. 28). Cfr. W. TAFFS, *Ambassador to Bismarck. Lord Odo Russel. First Baron Ampthill*, London 1938, p. 60 s.

[30] Istruzione all'inviato a Monaco, barone von Werthern, del 20-4-1869 (*GW*, VIb, p. 54 s., nr. 1372); al medesimo, il 20-4- 1869 (*ibidem*, p. 56); il dispaccio è stato pubblicato in *Denkwürdigkeiten des Fürsten Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingsfürst*, hrsg. von F. CURTIUS, I, Leipzig-Stuttgart 1907, pp. 351-353, cfr. II, p. 2 s. (annotazione del principe del 24 marzo 1870).

[31] Istruzione all'inviato a Berna, von Roeder, del 23-3-1869 (*GW*, VIb, p. 33 s.).

[32] Istruzione all'inviato a Monaco, barone von Werthern, del 28-5-1869 (*GW*, VIb, p. 90 s.).

cancelliere imperiale austro-ungarico Beust da intrusioni della Curia nell'ambito temporale[33], e la sua disponibilità a fare un «controconcilio» nella forma di una «conferenza permanente dei ministri plenipotenziari», proposta dal governo francese di Parigi[34].

E tuttavia Bismarck non credeva di aver da temere direttamente per lo Stato protestante di Prussia dalla «vittoria del partito ultramontano» di Roma[35] o dalla «vittoria del sistema curiale»[36]. Gli sviluppi romani rientravano per lui piuttosto nella sfera dell'indesiderato. Bismarck accolse uno degli argomenti liberali centrali quando si mostrò interessato al rafforzamento nel Concilio di quegli elementi religiosi collegati, come è consuetudine in Germania, «con la libertà intellettuale e le aspirazioni scientifiche»[37]. Egli si aspettava un «correttivo» alla vittoria di «elementi stranieri» da due direzioni.

In primo luogo, l'eccesso di «assolutismo curiale»[38] dava modo allo Stato di assumere «una posizione più libera nei confronti della Chiesa cattolica»[39]. *Nel contesto di un rapporto* tra Stato e Chiesa qual era andato mutando dal Medioevo e

[33] Telegramma all'inviato a Roma, conte von Arnim, del 19-2-1870 (*GW*, VIb, p. 252); cfr. anche la circolare del 21-2-1870 (*ibidem*, p. 255).

[34] Comunicazione all'ambasciatore a Parigi, barone von Werthern, del 16-3-1870 (*GW*, VIb, p. 292 s.). Cfr. anche la comunicazione all'ambasciatore a Londra, conte von Bernstorff, del 16-3-1870 (*ibidem*, p. 294 s.); messaggio di Bismarck a von Arnim del 23-3-1870 (*ibidem*, p. 298).

[35] All'ambasciatore a Londra, conte von Bernstorff, il 18-1-1870 (*GW*, VIb, p. 220).

[36] Istruzione circolare alle missioni diplomatiche presso le grandi potenze: Monaco, Dresda e Bruxelles, del 15-3-1870 (*GW*, VIb, p. 290 s.).

[37] Istruzione all'inviato a Roma, conte von Arnim, del 5-1-1870 (*GW*, VIb, p. 198).

[38] Lettera all'inviato a Vienna, von Schweinitz, del 13-3-1870 (*GW*, VIb, p. 289).

[39] *GW*, VIb, p. 220 (come alla n. 35). Cfr. E. ENGELBERG, *Bismarck. Das Reich in der Mitte Europas*, Berlin 1990, p. 115 (con giudizi indubbiamente anche erronei).

dalla Riforma, lo Stato attuale non era costretto, proprio perché l'assenza dall'assemblea ecclesiastica di legati temporali non aveva pregiudicato niente, a considerare le risoluzioni conciliari come «parte integrante del suo diritto pubblico vigente»[40]. Il *trend* curiale favoriva perciò agli occhi di Bismarck il *trend* secolare, da lui salutato con soddisfazione, che andava verso la separazione dello Stato dalla Chiesa.

In secondo luogo Bismarck riponeva le sue speranze nella «salutare reazione ... all'interno della stessa Chiesa cattolica»[41], nell'«allentamento dei rapporti ecclesiastici», in contrasti interni alla Chiesa stessa, che avrebbero bilanciato l'«azione centralizzata della Curia di Roma» e indebolito la «compatta organizzazione» da cui la Prussia era stata finora assillata[42]. Una presa di posizione dello Stato a favore di Ignaz von Döllinger, della teologia tedesca, dell'«episcopato tedesco»[43] gli sembrava quindi altrettanto inevitabile quanto l'accettazione di tendenze secolarizzanti nel popolo tedesco. Con ottimismo rispetto allo scopo egli negò che attraverso simili fenomeni di disgregazione incoraggiati dallo Stato si potesse giungere alla «totale assenza di fede e di religione» presso il popolo tedesco, come apparentemente temeva il liberale inglese William Gladstone[44].

[40] Istruzione all'inviato a Roma, conte von Arnim, del maggio 1869 (*GW*, VIb, p. 87). Per questo Bismarck sconsigliò anche il tentativo di ottenere l'ammissione al Concilio di diplomatici di Stato e vietò «qualsiasi dimostrazione vistosa» di Arnim: vedi sopra n. 37, 38; telegramma all'inviato a Roma, conte von Arnim, del 20-7-1870 (*GW*, VIb, p. 409).

[41] Come alla n. 35.

[42] Come alla n. 36.

[43] Bismarck si informò tuttavia anche presso il governo italiano su «velleità di un comportamento più grossolano», se esso intendesse per esempio negare ai vescovi italiani dopo il Concilio il ritorno alle loro sedi vescovili: istruzione all'inviato a Firenze, conte von Brassier de St. Simon, del 6-4-1870 (*GW*, VIb, p. 319).

[44] Dato «il carattere nazionale e le correnti religiose» in Germania un simile sviluppo verso la miscredenza, fatto derivare dal «prevalere di tendenze nichiliste negli strati del liberalismo semicolto», è improbabile;

Fu in piena sintonia con questo atteggiamento solo esteriormente difensivo se in occasione della proclamazione dell'infallibilità non vi furono atti dimostrativi della Prussia, anche se era già aperta la porta da cui sarebbe partita la lotta: «Cominciare a lottare contro il dogma cattolico sul terreno di Roma, significherebbe per noi attaccare il leviatano in acqua; se invece lo lasciamo venire sull'asciutto, sul terreno cioè del concreto accoglimento del dogma nell'ambito del diritto pubblico prussiano, allora gli siamo superiori»[45]. Data una simile valutazione della situazione non restava più alcuna possibilità che la Prussia intervenisse a favore del «prigioniero» in Vaticano nonostante che in questo senso andassero molte suppliche provenienti da più parti, dal vescovo Melchers di Colonia, dal vescovo e dal capitolo del duomo di Limburg, dai cattolici di Camberg[46]. Al massimo si prese in considerazione l'ipotesi di far proteggere il papa dallo Stato italiano contro i rivoluzionari Giuseppe Mazzini e Giuseppe Garibaldi[47]. Bismarck rifiutò anche la mediazione di pace del papa offerta da Giacomo Antonelli per il conflitto tra Francia e Germania a causa della «posizione più che ambigua del clero» e della mancanza di contropartita della Curia[48]. La «vittoria del partito ultramontano» con la dichiarazione di infallibilità, che evidentemente anche cerchie bavaresi intorno a Hohenloe, all'inviato conte von Arnim e a Johann von Lutz suggerirono a Bismarck, acuì ai suoi occhi

come alla n. 35: aggiunta di mano di Bismarck alla lettera a Bernstorff del 18-1-1870.

[45] Al consigliere referente Abeken, il 20-6-1870 (*GW*, VIb, p. 333); cfr. *ibidem*, p. 409; cfr. W. Taffs, *Ambassador to Bismarck*, cit., p. 11 s.; ricusazione della propaganda contro il Concilio nella pastorale dei vescovi tedeschi riuniti a Fulda, del 6-9-1869 (L. Hahn, *Geschichte des Kulturkampfes in Preußen*, Berlin 1881, p. 17 s.).

[46] Al ministro von Mühler, il 19-10-1870 (*GW*, VIb, p. 553 s.).

[47] Telegramma al presidente della Giunta provinciale di Renania, von Pommer-Esche, del 24-8-1870 (*GW*, VIb, p. 458). Cfr. *ibidem*, pp. 638, 643.

[48] Rapporto immediato al re, del 14-12-1870 (*GW*, VIb, p. 633); cfr. *ibidem*, p. 641; *GW*, IX, p. 470 s.

la tensione, nonostante la vittoria sulla Francia e la riuscita fondazione del *Reich*[49].

4. *Bismarck entra nel «Kulturkampf»*

Nei suoi discorsi spesso citati alla Camera dei deputati prussiana del 30 gennaio e 9 febbraio 1872, Bismarck definì la formazione di un «gruppo confessionale in una assemblea politica» come «uno dei più tremendi fenomeni nel campo della politica», fenomeno che può essere interpretabile solo «come una mobilitazione del partito contro lo Stato»[50]. Già all'inizio del 1871, pur continuando a consigliare ancora, «del tutto confidenzialmente», all'inviato a Monaco Werthern riservatezza e neutralità verso la Chiesa cattolica nel nuovo Stato[51], egli aveva annunciato una risposta aggressiva alla «tendenza aggressiva», al «comportamento privo di tatto», «maldestro» e «grossolano» del gruppo parlamentare del Centro [52].

Il rimprovero di aggressività si riferiva anzitutto alla cosiddetta Proposta sui diritti fondamentali presentata dal gruppo del Centro, con cui si chiedeva di accogliere gli articoli sui diritti di libertà della Carta costituzionale prussiana del 1850 nella Costituzione imperiale. Il nuovo gruppo parla-

[49] Telegramma al ministero degli Esteri, del 12-9-1870 (*GW*, VIb, p. 49); cfr. *ibidem*, p. 220 (come alla n. 35); colloquio con Anton Memminger, del 16-8-1890 (*GW*, IX, p. 95 s.); cfr. R. MORSEY, *Probleme der Kulturkampf-Forschung*, cit., pp. 217 ss., 223.

[50] *Die politischen Reden des Fürsten Bismarck*, besorgt von H. KOHL, V: *1871-1873*, Stuttgart 1893, pp. 231, 233. [Esiste una selezione dei discorsi politici di Bismarck in italiano in cui sono compresi alcuni dei discorsi sul *Kulturkampf*: O. DI BISMARCK, *Discorsi*, a cura di Zino Zini, Torino 1931. Non si è tuttavia ritenuto necessario usare questa traduzione nelle citazioni testuali. N.d.Tr.].

[51] Lettera privata all'inviato a Monaco, barone von Werthern, del 20-4-1871 (*GW*, VIc: *1871 bis 1890*, Berlin 1935, pp. 4-6).

[52] Istruzione all'inviato a Monaco, barone von Werthern, del 17-4-1871 (*GW*, VIc, p. 3 s.); similmente ancora H. BORNKAMM, *Die Staatsidee im Kulturkampf*, in «Historische Zeitschrift», 170, 1950, pp. 41-72, 273-306, qui p. 44: «tattica aggressiva del Centro».

mentare, i cui predecessori e i cui simpatizzanti tedesco-meridionali prima del 1871 e del 1866 avevano più o meno cercato sostegno nell'Austria e avevano criticato la Prussia per così dire dall'esterno, con questa Proposta si poneva «decisamente sul terreno del rifondato Impero» e si presentava come difensore di tradizioni costituzionali specificamente prussiane, cui esso si richiamava a tutela dei suoi diritti di minoranza[53]. Se fin qui Bismarck si era abituato a considerare il «partito ultramontano» come un fattore che si rapportava alla Prussia prevalentemente dall'esterno, come forza particolaristica, ora invece si trovava una forza e una concorrenza imprevedibile per così dire dentro casa. Egli percepiva ciò come una sfida anche perché questa «massa compatta su base puramente confessionale»[54] poteva ora presentarsi come un partito politico e, con la sua politica statale, quasi come un'«alternativa conservatrice» alla sua posizione di potere[55], fondata sull'esecutivo e sul sostegno dei nazional-liberali e dei conservatori nei parlamenti. Per di più questo partito prussiano, interno alla Germania, mise su rapidamente una forte organizzazione che gli permise di candidare delegati elettori e deputati fin qui sconosciuti[56]; esso si creò una base popolare e ottenne l'appoggio del clero cattolico. Il successo ottenuto alle elezioni della dieta imperiale (*Reichstag*) e prussiana (*Landtag*) smentì proprio il noto sogno di Bismarck per cui l'elemento germanico sarebbe meno ricettivo all'influsso della Chiesa[57], e l'opinione pubblica, su cui si poteva sostenere il suo governo sopratutto nella Germania settentrionale, sarebbe liberale[58].

[53] Così giustamente L. GALL, *Bismarck. Der weiße Revolutionär*, cit., p. 471 s.

[54] A Werthern, il 17-4-1871 (*GW*, VIc, p. 3 s.).

[55] L. GALL, *Bismarck. Der weiße Revolutionär*, cit., p. 471.

[56] Nota (sulle cause del *Kulturkampf*) del 5-2-1874 (*GW*, VIc, p. 52 s.).

[57] Per la Francia: lettera all'ambasciatore a Londra, conte von Bernstorff, del 16-3-1870 (*GW*, VIb, p. 295). Un «movimento popolare cattolico» ebbe origine in seguito agli avvenimenti in Italia: W. REICHLE, *Zwischen Staat und Kirche. Das Leben und Wirken des preußischen Kultusministers Heinrich von Mühler*, Berlin 1938, p. 311.

[58] In Austria: *GW*, VIb, p. 294 s.; vedi sopra n. 2; telegramma al mini-

Come ulteriore importante motivo dell'inizio del *Kulturkampf*, Bismarck ha addotto l'attività della Sezione cattolica (istituita nel 1841) del ministero del Culto prussiano. Ad essa, e in particolare al direttore ministeriale Adalbert Kraetzig, Bismarck ha rimproverato di tutelare più gli interessi della Chiesa cattolica che dello Stato, e di aver sostenuto oltre il dovuto il polacco come lingua scolastica e religiosa nella Posnania e nell'Alta Slesia[59].

A ciò si aggiunsero malumori e rancori personali di Bismarck[60], come ad esempio verso il suo vecchio conoscente, il diplomatico Karl Friedrich von Savigny, che aveva partecipato alla fondazione del gruppo del Centro, e intratteneva un rapporto confidenziale con Kraetzig[61] e nei confronti dei circoli di corte, sopratutto quello radunato attorno all'imperatrice Augusta, che caldeggiava interventi «a favore del papa duramente oppresso»[62]. Qui non era in gioco solo l'affermazione della posizione di Bismarck, ma anche differenze

stero degli Esteri, del 12-9-1870 (*GW*, VIb, p. 491). Cfr. colloquio con Maximilian Harden, del febbraio 1891: egli sarebbe stato «sempre un buon monarchico...ma...non un assolutista» (*GW*, IX, p. 119).

[59] Nota del 5-2-1874 (*GW*, VIc, p. 52 s.); colloquio con Felix Dahn del 20-4-1892 (*GW*, IX, p. 198); lettera al ministro von Mühler, del 25-7-1871 (*GW*, VIc, p. 9); lettera al vice-presidente del Consiglio dei ministri, von Puttkamer, del 18-12-1881 (*GW*, VIc, p. 241): incoraggiamento della lingua polacca sopratutto nella zona di Graudenz.

[60] Che egli però attribuiva ai suoi avversari. Dettato per il sotto-segretario di Stato, Busch, del 2-12-1881 (*GW*, VIc, pp. 236 ss.).

[61] *Karl Friedrich von Savigny 1814-1875. Briefe, Akten, Aufzeichnungen aus dem Nachlaß eines preußischen Diplomaten der Reichsgründungszeit*, parte 2a, hrsg. von W. REAL, Boppard 1981, pp. 990-994, 979 ss.

[62] Augusta a Guglielmo I, del 2/3-10-1870 (*Die Vorgeschichte des Kulturkampfes*, bearbeitet von A. CONSTABEL mit einer Einleitung von F. HARTUNG, Berlin 1956, p. 33 s.; cfr. *ibidem*, pp. 30 s., 34 s., 36 s., 44). Su Augusta: *Vatikanische Akten zur Geschichte des deutschen Kulturkampfes. Leo XIII.*, parte 1a: *1878-1880*, bearbeitet von R. LILL, Tübingen 1970, p. 134 s.; *Im Ring der Gegner Bismarcks. Denkschriften und politischer Briefwechsel Franz von Roggenbachs mit Kaiserin Augusta und Albrecht von Stosch 1865-1896*, bearbeitet und hrsg. von J. HEYDERHOFF, Osnabrück 1967 (ristampa dell'ed. del 1943).

ideali sul se e quanto un atteggiamento della Chiesa potesse influire sulla vita statale.

Partendo da una diffidenza accumulata in tanto tempo Bismarck voleva sfuggire con una fuga in avanti a pretese politiche concorrenziali di partecipazione al governo. Queste pretese però, dato il diritto di voto generale, l'unità della Germania, e la normalità della concorrenza per l'ottenimento di mandati politici o del favore politico del Monarca, erano del tutto legittime. In esse non vi era alcun tradimento della patria, alcuna contravvenzione al perseguimento dei «comuni interessi nazionali», al massimo rispetto ai «principi conservatori»[63], come li definiva il cancelliere, per far passare i suoi attacchi come azioni difensive.

5. *Il partito «ultramontano»: centro di una congiura*

Bismarck ha combattuto il partito del Centro, questo partito clericale, cosiddetto «partito del papa», e l'«ultramontanismo» con azione concentrata e con una sorprendente caparbietà. Anziché porlo come un isolato nemico dell'Impero o anche solo evidenziare il suo legame con la Chiesa cattolica, egli lo piazzò al centro di molte presunte influenti connessioni. Egli raggruppò intorno ad esso tutta una rete di confederati che costituivano una minaccia per l'Impero. Allo stesso tempo contestò la serietà dei suoi «interessi ecclesiastici», per far balzare in primo piano il suo spirito di opposizione rivoluzionario che avrebbe potuto diventare per la Chiesa un pericolo non minore che per lo Stato[64].

Il Centro si sarebbe «alleato con elementi veramente antistatali», con il «polonismo» e il «guelfismo»[65]. Con una mossa tattica Bismarck consigliò al Centro, in cambio di un

[63] A Werthern a Monaco, il 17-4-1871 (*GW*, VIc, p. 3).

[64] All'ambasciatore a Vienna von Schweinitz, il 16-4-1871 (*GW*, VIc, p. 18, n. 1); istruzione all'inviato bavarese a Roma, conte von Tauffkirchen, del 16-2-1872 (*ibidem*, p. 16).

[65] *GW*, VIc, p. 18, n. 1 (16-4-1871); *ibidem*, p. 16 (16-2-1872).

trattamento di riguardo, di separarsi da Ludwig Windthorst, il «particolarista del Hannover», avido di potere ed egoista[66], riuscendo però così a produrre solo l'effetto contrario: l'affermazione non ufficiale del ruolo guida di Windthorst[67]. L'«antagonismo» degli inaffidabili polacchi verso la Prussia sarebbe, secondo Bismarck, acuito dal loro «cattolicesimo romano» e dalla loro sottomissione alla «clerocrazia» (*Priesterherrschaft*)[68]. Bismarck fu particolarmente duro con la nobiltà polacca, di cui sarebbe sufficiente anche solo dire gli intrighi alla corte prussiana (Radziwill), e propose, per ostacolare «il lusso di governi-ombra slavo o romano», un'alleanza della Prussia con la Russia, e in genere con tutti quegli Stati che avevano di che temere dall'influsso della clerocrazia sui loro sudditi cattolici[69]. Collegando gli aspetti di politica interna ed estera della minaccia, data la condizione esposta della Germania, in particolare verso la Francia, e in considerazione della «sedizione romano-polacca», egli vedeva in una opposizione interna un peso particolarmente gravoso[70]. Se all'inizio Bismarck attaccò i collegamenti polacchi di redattori cattolici come Paul Majunke e Miarka, in seguito ritornò alla sua visione complessiva. Già il gruppo Reichensperger nella sua lotta contro il governo avrebbe attirato a sé la «fiumana» di elementi antitedeschi fluente da 1000 anni: il papa, i polacchi, gli slavi, i guelfi, i danesi, i

[66] *Ibidem*, p. 3 s. (17-4-1871); discorso tenuto alla Camera dei deputati il 9-2-1872, in *Die politischen Reden des Fürsten Bismarck*, V, cit., pp. 256 ss.

[67] «Membro gerente». Su Windthorst da ultimo: P. COLONGE, *Ludwig Windthorst (1812-1891). Sa pensée et son action politiques jusqu'en 1875*, 2 voll., Lille-Paris 1983; M.L. ANDERSON, *Windthorst. Zentrumspolitiker und Gegenspieler Bismarcks*, Düsseldorf 1988; *Ludwig Windthorst 1812-1891. Christlicher Parlamentarier und Gegenspieler Bismarcks*, hrsg. vom Landkreis Emsland und Ludwig-Windthorst-Stiftung, Meppen 1991.

[68] Colloquio con S. Whitman, dell'ottobre 1891 (*GW*, IX, p. 159).

[69] Istruzione all'inviato a Pietroburgo, Enrico VII principe di Reuß, del 19-6-1872 (*GW*, VIc, p. 22); Bismarck a Hans Kleser, il 31-5-1892 (*GW*, IX, p. 206); a Maximilian Harden, il 29-10-1892 (*ibidem*, p. 266); *Die politischen Reden des Fürsten Bismarck*, V, cit., pp. 265-267, 289 ss.

[70] Nota del 2-11-1872 (*GW*, VIc, p. 25).

socialdemocratici[71]. La pericolosità dell'«elemento internazionale» si concentrava per lui sopratutto nei rapporti tra la Polonia e il papa, e nel legame addirittura chimico stretto in Polonia dal «cattolicesimo con le aspirazioni nazional-rivoluzionarie» [72].

L'elemento etnico polacco prenderebbe parte anche all'alleanza del «partito clericale», e in particolare dei Gesuiti, con l'«agitazione socialista» e le «aspirazioni comuniste», come sarebbe dimostrato da «esperienze» nella Slesia polacca e nella zona industriale renana[73]. Come esempi della collaborazione di ultramontanismo e socialismo, dell'«amalgama di aspirazioni socialiste e gerarchiche», egli portava la «Deutsche Reichszeitung» di Bonn e il titolo dei «Christlich-sozialen Blätter» di Aquisgrana. I veri e propri padri dell'istigamento delle «masse operaie contro il potere statale» erano secondo lui i Gesuiti, che avevano ricoperto la Germania «di una rete di associazioni cattoliche di apprendisti e di operai»[74]. Egli considerava la prima enciclica di Leone XIII contro il so-

[71] Rapporto al principe ereditario Federico Guglielmo, del 19-12-1882 (*GW*, VIc, p. 267 s.).

[72] Lettera al ministro von Goßler, del 25-11-1881 (*GW*, VIc, p. 234). A questo aspetto si presta forse troppo poca attenzione nella letteratura; cfr. W. CONZE, *Nationsbildung durch Trennung. Deutsche und Polen im preußischen Osten*, in *Innenpolitische Probleme des Bismarck-Reiches*, hrsg. von O. PFLANZE unter Mitarbeit von E. MÜLLER-LUCKNER, München-Wien 1983, pp. 95-119; *Zum Verständnis der polnischen Frage in Preußen und Deutschland 1772-1871. Referate einer deutsch-polnischen Historikertagung vom 14. bis 16. Januar 1986 in Berlin*, hrsg. von K. ZERNACK, Berlin 1987; M. BROSZAT, *Zweihundert Jahre deutsche Polenpolitik*, München 1963, p. 134 ss.; J. MAI, *Die preußisch-deutsche Polenpolitik 1885-1887. Eine Studie zur Herausbildung des Imperialismus in Deutschland*, Berlin 1962, pp. 38 ss.

[73] Istruzione all'inviato bavarese a Roma, conte von Tauffkirchen, del 16-2-1872 (*GW*, VIc, p. 16); istruzione all'ambasciatore a Pietroburgo, Enrico VII principe di Reuß, del 19-6-1872 (*ibidem*, p. 22, correzione di mano dello stesso Bismarck); istruzione all'ambasciatore a Vienna, von Schweinitz, del 27-1-1873 (*ibidem*, p. 32 s.): riferimento a scioperi dei lavoratori (delle miniere di carbone) a Essen, Emmerich, Beuthen.

[74] *Ibidem*, p. 32 s., così anche l'Associazione cattolica (*Katholikenverein*) di Magonza.

cialismo priva di qualsiasi valore[75], perché in essa non si deplorava «l'opposizione condotta nella dieta imperiale dal partito del papa contro le leggi antisocialiste»[76].

I collegamenti del «partito clericale», di Roma, dei Gesuiti, della clerocrazia si estendevano però anche all'antipolo evangelico-vetero-conservatore della rivoluzione: tra la nobiltà evangelica Bismarck scorgeva un «elevato numero di folli» che rifiuterebbero di allinearsi con il fronte dei «partiti monarchici» «contro l'alleanza avversaria di papisti e rivoluzionari»[77]. A questa «gente, che pensa poco e non lavora niente», alle cerchie attorno ai fratelli Gerlach, a Moritz von Blanckenburg e alla «Kreuzzeitung», egli rimproverava, nella loro sollevazione suicida contro la Corona, e cioè con il loro rifiuto del *Kulturkampf*, di comportarsi in modo tanto rivoluzionario quanto i vescovi cattolici e la nobiltà polacca[78].

La consistenza e la pericolosità per lo Stato di un'Internazionale nera con direzioni d'urto principalmente di politica interna[79] furono da Bismarck assai esagerate, fino a poter essere quasi definite una mistificazione. Il costrutto possedeva però per il cancelliere un contenuto di realtà. In esso egli combatteva pretese concorrenziali di partecipare al nuovo

[75] *Quod apostolici muneris* (del 1878). O. KÖHLER, *Die Ausbildung der Katholizismen in der modernen Gesellschaft*, in *Handbuch der Kirchengeschichte*, VI/2, cit., p. 205.

[76] Comunicato [di Bismarck] del 15-1-1879 (*GW*, VIc, p. 134 s.).

[77] Lettera privata all'ambasciatore a Pietroburgo, Enrico VII, principe di Reuß, del 26-3-1873 (*GW*, VIc, p. 34 s.).

[78] Nota [di Bismarck], del 5-2-1874 (*GW*, VIc, p. 52 s.); lettera al principe ereditario Federico Guglielmo, dell'8-7-1873 (*ibidem*, p. 39 s.): «Gesuiti, polacchi, francesi e Gerlach» alleati «contro lo Stato». Cfr. O. VON BISMARCK, *Gedanken und Erinnerungen*, II, Stuttgart 1898, pp. 138-141. Il 26-3-1873 Bismarck fece a Enrico VII di Reuß il nome di von Manteuffel, von Bodelschwingh, von Mühler, del conte Lippe, di von Lecoq (*GW*, VIc, p. 34 s.).

[79] Cfr. la formula (non del tutto esatta) usata da H. BORNKAMM, *Die Staatsidee im Kulturkampf*, cit., p. 301: «guerra preventiva di politica interna».

Stato, provenienti dalla politica e dalla società, sostenute per di più da minoranze confessionali e nazionali di peso tuttavia assai differenziato. Quando Windthorst nel 1882 nella Camera dei deputati sollevò il problema della parità confessionale e biasimò l'assenza di funzionari statali di fede cattolica nei ministeri, nei governi provinciali, nei posti di consigliere e nelle istanze superiori dei tribunali, Bismarck ridicolizzò questa pretesa: in tal caso oltre che dei cattolici, si dovrebbe tener conto anche della confessione luterana, della riformata e di quella prusso-uniate, come anche degli ebrei[80]. Anche la sua osservazione ironica per cui evidentemente si progettava di tagliare lo Stato in pezzi confessionali, faceva intuire che egli si opponeva agli sforzi di integrazione, annunciati attivamente, di quei raggruppamenti culturali e confessionali cui egli aveva guardato con forte diffidenza già prima del 1866 e del 1871, ma che ora facevano parte dell'Impero. Le sue ulteriori esternazioni e azioni devono perciò essere considerate dal punto di vista della problematica di quali erano i convincimenti politici e culturali che secondo lui erano da escludere come basi per lo Stato, e quali invece egli riteneva indispensabili o auspicabili.

6. *I princìpi e i metodi di Bismarck nel «Kulturkampf»*

La soppressione degli artt. 15, 16 e 18 della Costituzione prussiana fu messa in atto da Bismarck come misura preventiva contro il formarsi di uno Stato nello Stato, di un «dualismo statale» che insorgerebbe qualora «tutti i cattolici della monarchia» «ricevano le direttive per il loro comportamento nella vita politica e privata esclusivamente dal gruppo parlamentare del Centro». Giacché al di sopra di questo starebbe come «massimo sovrano» il «principe della Chiesa estero», il papa, rafforzato dalla modifica della costituzione ecclesiastica sancita dal Concilio Vaticano I. Di conseguen-

[80] «la cui maggioranza eccelle per particolare capacità e intelligenza in faccende di Stato» (discorso tenuto da Bismarck alla Camera dei deputati il 30-1-1872, in *Die politischen Reden des Fürsten Bismarck*, V, cit., p. 232).

za Bismarck vedeva due «organismi statali» fronteggiantisi in Prussia, ognuno con il proprio stato maggiore: l'uno incarnato dal gruppo parlamentare del Centro, l'altro dal «principio laico dominante e dal governo e dalla persona di Sua Maestà l'Imperatore»[81]. Il potenziale stato di emergenza in cui si trovava lo Stato venne collocato nella prospettiva storica di una contrapposizione più che millenaria tra la teocrazia e lo Stato secolare, dell'antichissima lotta tra «re e preti, che è più antica dello stesso cristianesimo (Agamennone e Calcante)», tra l'imperatore e il papa[82]. Il contrasto, in linea di principio insolubile, sarebbe pericoloso anche per la politica estera ancora nel presente: dal casuale coincidere temporale della risoluzione conciliare con la dichiarazione di guerra della Francia, Bismarck ricavava che una vittoria francese avrebbe significato anche una vittoria della Chiesa di Roma sullo Stato tedesco. Egli diede infine addirittura l'incarico di redarre un parere giuridico sulla possibilità per la Prussia di destituire il papa. Alla risposta negativa datagli dai giuristi prussiani in un primo momento non volle rassegnarsi[83].

Soggettivamente convinto dell'inconciliabilità della così tratteggiata «clerocrazia» con l'autorità statale, Bismarck cercò con il *Kulturkampf* di edificare lo Stato sulle sole e ad esso adeguate basi temporali. A questo scopo egli si concentrò su alcuni obiettivi precisi e su alcune misure che non era disposto

[81] Discorso alla Camera dei signori del 10 marzo 1873 (*ibidem*, p. 390). Il papa avrebbe dato al Centro il suo appoggio «nelle nostre elezioni tedesche»: discorso alla Camera dei deputati del 22-4-1887 (*ibidem*, XII: *1886-1890*, Stuttgart 1894, p. 404).

[82] Rapporto al principe ereditario Federico Guglielmo, del 23-8-1881 (*GW*, VIc, p. 223); discorso alla Camera dei deputati del 22-4-1887 (*Die politischen Reden des Fürsten Bismarck*, V, cit., p. 384 s.); cfr. discorso alla Camera dei signori del 23-3-1887 (*ibidem*, XII, cit., p. 348 s.); dello stesso tenore il discorso di Bennigsen al *Reichstag* del 30-3-1871, in H. ONCKEN, *Rudolf von Bennigsen. Ein deutscher liberaler Politiker*, II, Stuttgart-Leipzig 1910, p. 224 s.; Roggenbach all'imperatrice Augusta, il 3-7-1871 (*Im Ring der Gegner Bismarcks*, cit., p. 116 s.).

[83] Pubblicato da R. MORSEY, *Bismarck und der Kulturkampf*, cit., pp. 267-270.

a ritirare dopo averle attuate, mentre lasciò i dettagli giuridici, ad esempio le «leggi di maggio», che egli in seguito criticò apertamente, al ministro del Culto Adalbert Falk e ad altri esperti. In questo senso lo stesso Bismarck si considerò «come il titolare intellettuale della lotta contro Roma»[84].

Egli attribuì un valore di principio alla soppressione della Sezione cattolica, per non tollerare alcun paladino del dominio straniero all'interno del ministero e ostacolare le aspirazioni nazionalistiche dei polacchi. Sempre in vista dell'integrazione nazionale dei polacchi egli considerò particolarmente importante la legge di sorveglianza scolastica (*Schulaufsichtsgesetz*) e la sua attuazione fino nelle sfere più basse dell'organizzazione della scuola, nell'assunzione dei direttori di seminario e dei consiglieri scolastici (*Schulräte*)[85]. Solo attraverso una «educazione laica» operante in modo continuativo, lo Stato avrebbe potuto essere sottratto all'influsso del «clero ultramontano», di questi «ufficiali giurati» di un esercito straniero[86]. Bismarck presentò come sua opera irreversibile anche la soppressione degli articoli della Costituzione prussiana, che gli sarebbe riuscito di imporre contro Falk «solo ponendola come questione di gabinetto»[87]. Egli non tornò indietro neanche sulla legge imperiale contro i Gesuiti[88].

Nella Chiesa evangelica si doveva imboccare, secondo Bismarck, un corso liberale per ostacolare l'«intolleranza catto-

[84] Lettera al ministro von Goßler, del 22-7-1881 (*GW*, VIc, p. 218 s.). Su Falk: E. FOERSTER, *Adalbert Falk. Sein Leben und Wirken als Preußischer Kultusminister*, Gotha 1927.

[85] Lettera al ministro Falk, del 16-1-1874 (*GW*, VIc, p. 51).

[86] Rapporto al principe ereditario Federico Guglielmo, del 19-12-1882 (*GW*, VIc, p. 267 s.); al medesimo il 23-8-1881 (*ibidem*, p. 223); nota del 5-2-1874 (*ibidem*, p. 52 s.); lettera al ministro von Goßler, del 16-1-1885 (*ibidem*, p. 311 s.).

[87] [Hermann] VON MITTNACHT, *Erinnerungen an Bismarck*, Stuttgart-Berlin 1904^4, p. 59.

[88] Istruzione all'inviato in Vaticano, von Schlözer, del 2-5-1883 (*GW*, VIc, pp. 278-280); al medesimo, il 23-4-1886 (*ibidem*, p. 337 s.).

licizzante», e con ciò l'avvicinamento al sistema della «coercizione confessionale di Roma», assai pericoloso per lo Stato[89]. Ciò significava in particolare il caldeggiamento di una politica liberale del personale[90], l'incremento dell'elemento laico e della sorveglianza statale nella scuola[91], che Bismarck difese di fronte al monarca conservatore con il paradossale argomento che allo Stato (protestante prussiano) non veniva dato niente che già non possedesse. Di fronte ai richiami conservatori alla laicizzazione diffusa, Bismarck si propose come difensore della interiorità religiosa. Il nuovo sviluppo avrebbe nuovamente liberato la via in questa direzione, perché proprio l'ortodossia a partire dagli anni '40 dell'Ottocento aveva favorito l'indifferenza religiosa con la sua «osservanza solo esteriore dei costumi cristiani» e incoraggiato la «falsa apparenza»[92]. Benché di solito si facesse vanto della sua lealtà monarchica, Bismarck incoraggiò la politica ecclesiastica liberale di Falk a favore del protestantesimo fino alla «resistenza passiva» verso il monarca[93]. Le successive dimissioni di Falk permisero a Bismarck di salvare la faccia e di evitare l'impressione di una sconfitta di fronte al Centro, perché esse furono motivate con dissensi all'interno della Chiesa evangelica[94].

Ad una precisa domanda sulla sua fede personale Bismarck riconobbe nel 1890 che purtroppo durante le lotte degli ultimi decenni si era allontanato dal Signore[95]. Nella sua

[89] Rapporto riservato al re, del 31-7-1877 (*GW*, VIc, p. 79 s.).

[90] Lettera al vice-presidente del Consiglio dei ministri, conte zu Stolberg-Wernigerode, dell'11-12-1878 (*ibidem*, p. 127).

[91] Lettera al ministro von Mühler, dell'1-2-1870 (*GW*, VIb, p. 226 s.).

[92] Rapporto riservato al re, del 4-6-1877 (*GW*, VIc, p. 81 s.).

[93] Comunicato per il segretario di Stato von Bülow, dell'1-2-1877 (*GW*, VIc, p. 89 s.); vedi sopra alla n. 90; cfr. lettera al Capo del gabinetto civile, von Wilmowski, del 23-4-1875 (*GW*, VIc, p. 57 s.).

[94] Rapporto riservato al re, del 3-7-1879 (*GW*, VIc, pp. 152, 154).

[95] Colloquio con il conte Alexander Keyserling, del 17-6-1890 (*GW*, IX, p. 54); con il dr. Wilhelm Gittermann, del 26/27-2-1893: contro l'«intolleranza religiosa» ma «conservare al popolo la religione cristiana»

particolare concezione dello Stato e del suo rapporto con la Chiesa Bismarck subì indubbiamente anche gli influssi liberali e nazionali[96]. Ma allorché egli si adoperò con Falk, nonostante l'esitazione del re e forti resistenze evangelico-conservatrici, per l'introduzione del matrimonio civile obbligatorio e non facoltativo lo fece non per motivi ideologici o per amore dell'istituzione in sé: l'affermazione del matrimonio civile non avrebbe concesso alcuna pausa nella lotta contro il papa, tanto da rendere superfluo l'impiego di «altri strumenti di lotta»[97]. Nella scelta di questi strumenti di lotta Bismarck mostrò una sorprendente mancanza di scrupoli. Così egli raccomandò, contravvenendo alle leggi sul *Kulturkampf*, di consentire atti d'ufficio o modi di comportamento illegali del clero cattolico e di cerchie popolari in vista del conseguimento di vantaggi tattici o per cogliere l'occasione per introdurre leggi penali più rigide, quali l'esilio[98]. Questo suo modo di procedere non era più conciliabile con i principi basilari dello Stato di diritto o liberali. La concezione bismarckiana dello Stato non mirava semplicemente alla «moderna» separazione di Stato e Chiesa a loro rispettivo

(*GW*, IX, p. 313); cfr. il giudizio di Arnold Oskar MEYER, *Bismarck. Der Mensch und der Staatsmann*, Leipzig 1944, p. 336: «Sul suo mondo politico non si inarcava alcun altro cielo se non quello dello Stato e della madrepatria»; troppo favorevolmente giudica K. GRIEWANK, *Das Problem des christlichen Staatsmanns bei Bismarck*, Berlin 1953.

[96] Colloquio con il maggiore von Gersdorff, del 21-12-1892 (*GW*, IX, p. 300); colloquio con Julius Ritterhaus, del 9-7- 1890 (*ibidem*, p. 57 s.); L. GALL, *Bismarck. Der weiße Revolutionär*, cit., pp. 412, 492; E. EYCK, *Bismarck*, III, cit., p. 92. Gli influssi esercitati su Bismarck dal direttore della Società renana delle missioni, Friedrich Fabri (E. FOERSTER, *Adalbert Falk*, cit.; H. BORNKAMM, *Die Staatsidee im Kulturkampf*, cit., p. 65 s.; R. MORSEY, *Bismarck und der Kulturkampf*, cit., p. 236), sono relativizzati da G. BESIER, *Preußische Kirchenpolitik in der Bismarckära. Die Diskussion in Staat und evangelischer Kirche um eine Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse Preußens zwischen 1866 und 1872*, Berlin-New York 1980, p. 520.

[97] Lettera al segretario di Stato del ministero degli Esteri, von Bülow, del 2-12-1873 (*GW*, VIc, p. 46).

[98] Parere (*Votum*) di Bismarck sulla lettera del ministro Falk, del 3-11, 6-11-1873 (*GW*, VIc, p. 44 s.); lettera al ministro von Goßler, del 16-1-1885 (*GW*, VIc, p. 311 s.).

vantaggio interno; l'autonomia dello Stato doveva piuttosto essere conquistata nella difesa battagliera dalla cosiddetta teocrazia in modo da fondare lo Stato su una base completamente laica. L'espulsione del clero cattolico, il trattarlo come «outlaws», «privo di diritti», come sotto «bando» temporale[99], corrispondeva a questa ragion di Stato alimentata di anticlericalismo che per raggiungere la sua dignità secolare era disposta a sospendere il diritto del proprio Stato.

7. *Il papato come partner nello smantellamento del «Kulturkampf»?*

Poco tempo dopo l'assunzione del suo pontificato, Leone XIII pregò l'imperatore Guglielmo I di ristabilire una situazione conforme agli articoli della Costituzione prussiana soppressi nel 1875, che avevano previsto la libertà del culto cattolico. Egli promise che i cattolici avrebbero prestato la dovuta obbedienza alle autorità e alle leggi dello Stato, qualora fosse stato permesso a loro di seguire le leggi di Dio e della Chiesa[100].

Bismarck respinse questa reciprocità come «arroganza colossale»[101]: anche nel caso di una «politica pacifica della

[99] Parere sulla lettera del ministro Falk, del 6-11-1873 (come alla n. 98). L'interpretazione, che H. BORNKAMM, *Die Staatsidee im Kulturkampf*, cit., p. 280, dà di questo *Votum*, è insufficiente. Cfr. discorso alla Camera dei signori del 23-3-1887 (*Die politischen Reden des Fürsten Bismarck*, XII, cit., p. 340 s.); e sopra alla n. 86. Cfr. anche l'obiezione di Bismarck contro la denominazione «episcopato prussiano», che simula un autonomo atteggiarsi della comunità dei vescovi prussiani contro lo Stato (rapporto al principe ereditario Federico Guglielmo, del 5-2-1883 in *GW*, VIc, p. 272 s.). Sulla tendenza alla «totalità» nella teoria liberale dello Stato: A. ACERBI, *Legittimazione dell'autorità e fondazione della politica nel magistero cattolico degli ultimi cento anni*, in *Cristianesimo e potere. Atti del seminario tenuto a Trento il 21-22 giugno 1985*, a cura di P. PRODI-L. SARTORI, Bologna 1986, pp. 155-174, 163 s.

[100] Papa Leone XIII all'imperatore Guglielmo I, Roma 17-4-1878 (*Vatikanische Akten*, hrsg. von R. LILL, cit., p. 17 s.; ad essere aboliti non furono solo, come si dice qui a p. 17, n. 2 e p. 18, n. 3, gli articoli 15 e 18, ma invece 15, 16 e 18).

[101] Parere per il ministro Falk, del 16-5-1878 (*GW*, VIc, p. 109 s.).

Curia ... noi possiamo stipulare sempre e solo un accordo provvisorio e redimibile»[102]. «Alla lotta tra l'imperatore e il papa non si può mai por termine, per la sua stessa natura, attraverso una stipulazione di pace definitiva»[103]. Per Bismarck non si poneva nemmeno il problema di un «accordo bilaterale», di un «negozio bilaterale»[104] con Roma, che avrebbe costituito per la Curia solo il «punto di partenza» per la prosecuzione della guerra di conquista contro la Germania secondo il modello dei trattati di pace di re Luigi XIV e di Napoleone I[105]. Lo Stato doveva tenersi pronto alla lotta «cunctando», una spada doveva tenere l'altra nella guaina[106]. La soluzione del conflitto permanente attraverso un'accordo sui princìpi e le teorie nel senso della «jurisprudence théorique», e concretamente ad esempio attraverso il riconoscimento della libertà dell'insegnamento nei seminari e con ciò attraverso un'ammissione dell'«autonomie de l'Eglise», appariva impossibile[107]. Lo Stato doveva conservare in linea di principio una sovranità assoluta sul terreno della «legislazione interna» e in particolare della legislazione ecclesiastica[108]. Mediante le leggi di maggio esso aveva tra

[102] *Ibidem.*

[103] Rapporto al principe ereditario Federico Guglielmo, del 23-8-1881 (*GW*, VIc, pp. 222-224).

[104] Comunicato per il sotto-segretario di Stato Busch, temporaneamente a Roma, del 2-12-1881 (*GW*, VIc, pp. 236-240); parimenti: istruzione all'inviato presso il Vaticano von Schlözer, del 12-1-1886 (*GW*, VIc). «Contro un concordato morale»: protocollo del Consiglio dei ministri, del 7-5-1880 (*Bismarck und die preussisch-deutsche Politik 1871-1890*, hrsg. von M. Stürmer, München 1970, p. 163 s.).

[105] Istruzione all'inviato in Vaticano, von Schlözer, del 28-5-1884 (*GW*, VIc, p. 300 s.).

[106] Come alla n. 103 (*GW*, VIc, p. 223 s.); rapporto al principe ereditario Federico Guglielmo, del 19-12-1882 (*GW*, VIc, p. 267 s.).

[107] Così contro il nunzio di Vienna Lodovico Jacobini (istruzione al ministero degli Esteri, del 19-9-1879, in *GW*, VIc, p. 162 s.) e contro lo stesso Leone XIII (lettera al papa Leone XIII, del 30-5-1886, *ibidem*, p. 339); lettera al papa Leone XIII, del 17-1-1880 (*ibidem*, p. 172 s.).

[108] Istruzione all'ambasciatore a Vienna, Enrico VII, principe di Reuß, del 20-4-1880 (*GW*, VIc, p. 179).

l'altro appena riacquistato «quella stabile posizione legale rispetto alle intromissioni gerarchiche, cui si era rinunciato ... dal 1840 e in particolare dopo il 1848»[109].

Ma allora, com'era mai possibile giungere ad una conclusione di pace? Lo Stato avrebbe dovuto evitare persino «l'apparenza di un patto bilaterale sull'esercizio della [sua] legislazione interna»[110]. E così restava solo la via di una «libera compiacenza», di un atto di «libero arbitrio» dello Stato, per escludere la «ipotesi assurda di due poteri sovrani»[111] nella legislazione dello Stato e il «carattere di un *do ut des*» nelle trattative[112]. Al massimo si poteva pensare a «modifiche delle leggi prussiane». E così Bismarck propose che esperti di entrambe le parti fossero aggiunti alle trattative di Vienna tra Jacobini e Enrico VII principe di Reuß, che «avrebbero messo su carta in margine al testo della legislazione prussiana i loro desideri e le loro concessioni»[113]. Le decisioni del Consiglio dei ministri sulla formazione del clero e la giurisdizione ecclesiastica, la «compiacenza» mostrata in questo campo, avrebbero dovuto essere accettate dal papa come «acconto» di «tacita collaborazione»[114]. Per tutelare i diritti sovrani dello Stato Bismarck non volle neanche prendere in considerazione nel 1887 l'offerta del papa di fare «pressione» sul Centro – come contropartita per la presentazione alla dieta di un progetto di legge di politica ecclesiastica –; egli rigettò un simile «negozio di scambio» persino in occasione del dibattito dei progetti di legge sull'eserci-

[109] Allegato alla lettera per il re Ludovico II di Baviera, del 6-2-1879 (*GW*, VIc, p. 145 s.); sarebbero stati nuovamente eretti i «bastioni» che lo Stato prussiano aveva posseduto nel *Landrecht* (come sopra alla n. 103).

[110] Lettera al ministro von Goßler, del 25-11-1881 (*GW*, VIc, p. 233 s.).

[111] Come alla n. 108, p. 179.

[112] Annotazione di Bismarck in margine alla lettera inviatagli da von Schlözer, l'1-1-1887 (*GW*, VIc, p. 352); vedi sopra alla n. 105.

[113] Istruzione al ministero degli Esteri, del 19-9-1879 (*GW*, VIc, p. 162 s.).

[114] Istruzione all'inviato presso il Vaticano von Schlözer, del 12-1-1886 (come alla nota 104); si aspetta tacita tolleranza: lettera a Leone XIII, del 2-2-1886 (*GW*, VIc, p. 329 s.).

to, di vitale importanza per lo Stato[115]. Ciò che fu concesso era un *modus vivendi*, dietro cui però le due parti intendevano ognuna qualcosa di diverso[116], con la possibilità sempre presente di ritornare a quello *status quo* in cui lo Stato aveva il fiato più lungo[117]. La Curia non doveva ottenere nemmeno indirettamente un qualsiasi diritto di parola in un'eventuale revisione delle leggi di maggio. Si pensava piuttosto ad una minore rigidità nell'applicazione della legge, in cui lo Stato faceva uso di «poteri discrezionali», sui cui princìpi di base lo stesso non doveva rendere conto neanche di fronte alla dieta[118].

[115] Come alle n. 105 e 112. «Il rafforzamento dell'esercito lo facciamo anche senza il Centro, e se necessario anche senza il *Reichstag*»: telegramma all'inviato a Roma von Schlözer, del 2-2-1887 (*GW*, VIc, p. 352). Perciò, sembra che il cosidetto gruppo intransigente in Vaticano abbia valutato la situazione in Germania in maniera più corretta del «liberale» e «diplomatico» papa; cfr. Ch. WEBER, *Kirchliche Politik*, cit., p. 158; R. MORSEY, *Probleme der Kulturkampf-Forschung*, cit., p. 225 ss.; la messa in circuito di un mediatore come il vescovo Georg Kopp fu più che logica, allorché da parte prussiana si perseguirono trattative dirette in via «discrezionale»: vedi sotto alla n. 118.

[116] Rapporto al principe ereditario Federico Guglielmo, del 19-12-1882 (*GW*, VIc, p. 266-268); cfr. il segretario di Stato Hohenlohe al cardinale Hohenlohe, del 6-5-1880: da parte tedesca «concéder gratuitement... que le Gouvernement croirait pouvoir concéder» (*Vatikanische Akten*, hrsg. von R. LILL, cit., p. 416; cfr. *ibidem*, p. 346); E.R. HUBER-W. HUBER, *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts*, II, Berlin 1976, pp. 831 ss.

[117] Come alle n. 103, 105. Parlare di una «coerente politica di rappacificazione» di Bismarck, significa perlomeno equivocare (H. MANN, *Der Beginn der Abkehr Bismarcks vom Kulturkampf 1878-1880 unter besonderer Berücksichtigung der Politik des Zentrums und der römischen Kurie*, Phil.Diss., Frankfurt a.M. 1953, p. 220).

[118] Lettera al ministro von Goßler, del 25-11-1881 (*GW*, VIc, p. 234); qui anche la critica di Bismarck alla concezione di Robert von Mohl dello Stato di diritto; cfr. E. EYCK, *Bismarck*, III, cit., p. 95; R. LILL, *Die Wende im Kulturkampf*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 50, 1971, pp. 227-283; 52, 1972, pp. 657-730. Su queste implicazioni di politica interna della tesi nazional-liberale secondo cui il *Kulturkampf* sarebbe stato una pura lotta difensiva dello Stato, si dovrebbe riflettere. Quest'ultima concezione si trova ancora in H.-P. SCHNEIDER, *Verfassungswandel und politischer Konflikt*, in «Politische Bildung», 17, 1984, p. 25 s.

Allorché divenne ormai prossimo un accordo, Bismarck evitò formulazioni che potessero essere interpretate nel senso di un compromesso di diritto pubblico e internazionale, mentre Leone XIII fece appello alla «concordia tra sacerdozio e Impero»[119]. Quando il cancelliere infine lasciò intendere di potersi eventualmente accontentare, in ogni caso solo a titolo personale, di un concordato, egli pose quest'ultimo come del tutto dipendente dal contenuto di un simile accordo [120]. Per il resto però Bismarck usò immagini tratte dalla vita di corte e formulazioni non vincolanti, per circoscrivere possibilità e limiti della sua libera compiacenza sul terreno peculiare della legislazione prussiana. Egli pose l'accento sulla buona volontà dell'imperatore di ristabilire buoni rapporti, sulle buone qualità personali del nuovo papa che meritavano fiducia, sull'intenzione di mostrare *courtoisie* al papa, sulle «condizioni di atmosfera» che in una determinata situazione avrebbero consentito di trovare, evitando di ostinarsi sui princìpi, una temporanea *entente* pragmatica scaturente dallo spirito di *bienveillance mutuelle* [121].

Anche dietro ad una intenzione di pace così circoscritta dovevano esservi serie motivazioni, su cui però gli atti ufficiali offrono scarse delucidazioni. Bismarck contava di servirsi dell'autorità della Santa Sede, alla cui autonomia e ai

[119] 18-12-1879. Lettera al papa Leone XIII, del 17-1-1880 (*GW*, VIc, p. 171). Cfr. J. HECKEL, *Die Beilegung des Kulturkampfes in Preußen*, in J. HECKEL, *Das blinde, undeutliche Wort «Kirche». Gesammelte Aufsätze*, hrsg. von S. GRUNDMANN, Köln-Graz 1964, pp. 454-571 (1a ed. 1930).

[120] A Schlözer, il 12-1-1886 (come alla n. 104). L'interpretazione di J. HECKEL, *Die Beilegung des Kulturkampfes*, cit., è troppo eufemistica.

[121] Lettera al papa Leone XIII, del 30-5-1886 (*GW*, VIc, p. 339); al medesimo, il 9-2-1887; comunicato del 15-1-1879 (*GW*, Vic, p. 134 s.); cfr. telegramma all'ambasciatore a Roma, von Keudell, dell'1-3-1877 (*GW*, VIc, p. 77 s.). Anche la ripresa delle relazioni diplomatiche nel 1882 fu considerata da Bismarck come una concessione, in quanto «riconoscimento del massimo sacerdote dell'Occidente come di una potenza» con cui lo Stato «tratta per vie diverse rispetto alla via della legislazione»: parere per il ministro Falk, del 16-5-1887 (*GW*, VIc, p. 109 s.); cfr. telegramma al ministero degli Esteri, del 30-7-1878 (*ibidem*, p. 115); rapporto riservato al re, del 28-3-1880 (*ibidem*, p. 173 s.). Cfr. *Die politischen Reden des Fürsten Bismarck*, cit., VI: *1873-1876*, Stuttgart 1893, p. 280.

cui «poteri di dispensa» egli tributava assoluto rispetto[122], per una alleanza antirivoluzionaria che doveva difendere la pace mondiale e l'ordine sociale dai partiti sovversivi[123]. La stessa Curia avrebbe dovuto agire, su stimolo della Prussia, contro la «politica ultramontana» mirante «alla disgregazione e all' indebolimento», politica che in Francia sarebbe democratica, in Italia repubblicana, in Germania «cristiano-sociale» o «socialdemocratica in nero», in Austria ceco-feudale[124].

Nel campo della politica interna, in cui egli con ciò si era addentrato, vi erano per Bismarck anzitutto ben due motivazioni determinanti che lo spingevano verso la conclusione della pace: il riguardo che lo Stato in fin dei conti doveva osservare nei confronti dei sudditi cattolici del re di Prussia «insoddisfatti dal punto di vista religioso», come anche l'evolvere della «situazione parlamentare»[125] che oggettivamente procedeva in modo sempre più insoddisfacente, sia per quanto riguardava le riforme economico-sociali considerate urgenti da Bismarck[126], sia dal punto di vista costituzionale. L'ultimo motivo viene adombrato allorché Bismarck riconosce di aver affidato al papa l'ufficio di giudice arbitrale nella questione delle isole Caroline per «considerazioni di politica interna»[127]: egli avrebbe «con ciò inteso fare con-

[122] Come alla n. 111 (*GW*, VIc, p. 234); a Leone XIII il 30-5-1886 (come alla nota 121).

[123] A Leone XIII, il 30-5-1886, e il 9-2-1887 (come alla n. 121).

[124] Colloquio con Anton Memminger, del 16-8-1890 (*GW*, IX, p. 97); sul lungo periodo per Bismarck era più importante la difesa dal «pericolo più grande», quello «socialista»: colloquio con il dr. Reichardt, del 17-7-1890 (*GW*, IX, p. 64 s.); con George W. Smalley della «New York Tribune», dell'estate 1893 (*ibidem*, p. 356).

[125] Lettera al presidente del Consiglio dei ministri del Württemberg, barone von Mittnacht, dell'11-5-1881 (*GW*, VIc, p . 213 s.); lettera al ministro von Goßler, 26-1-1884 (*ibidem*, p. 291 s.); cfr. anche le «Memorie» di Mittnacht cit. alla n. 87; *GW*, VIc, p. 331.

[126] Lettera al consigliere segreto Rottenburg, del 16-8-1882 (*GW*, VIc, p. 259 s.).

[127] Colloquio con Evangelisti, del 22-8-1897 (*GW*, IX, p. 481); cfr. rapporto dell'ambasciatore di Austria-Ungheria presso la Santa Sede, conte

temporaneamente una *courtoisie* al papa», «da cui io per il nostro contrasto religioso mi attendo l'effetto che egli si mostri refrattario alle azioni della democrazia cattolica guidata da Windthorst»[128]. Egli preferiva usare la Curia contro il Centro, piuttosto che l'inverso[129], e neutralizzare attraverso l'azione del papa sui vescovi tedeschi l'«influsso in parte francesizzante, in parte gesuitico di Korum»[130]. Un equilibrio e un compromesso veramente bilaterale con il capo della Chiesa cattolica, Bismarck non lo ha mai cercato[131].

8. *Il rapporto di Bismarck con i gruppi parlamentari e i partiti*

Già la complicata costruzione costituzionale dell'Impero tedesco rende difficile rispondere alla domanda che ci si è spesso posti, se Bismarck nel *Kulturkampf* sia stato, in riferimento ai partiti e in particolare al liberalismo, l'istigatore o l'istigato. Nel tentare di rispondere a questa domanda, ci appare opportuno documentare brevemente anzitutto la sua opinione sul significato dei partiti in Prussia, e quindi alcune linee del suo orientamento parlamentare pratico (nei confronti del liberalismo e del Centro).

Avvalendosi della sua cosiddetta responsabilità costituzionale, che però era una responsabilità non diretta verso il Parlamento e non chiaramente definita, il cancelliere mise in

Ludwig von Paar, al ministro degli Esteri, conte Gustav von Kálnoky, del 26-1-1886 (Ch. WEBER, *Quellen und Studien zur Kurie und zur vatikanischen Politik unter Leo XIII. Mit Berücksichtigung der Beziehungen des Hl. Stuhles zu den Dreibundmächten*, Tübingen 1973, p. 363 s.).

[128] Telegramma riservato del 21-9-1885 (*GW*, VIc, p. 324).

[129] Al principe ereditario Federico Guglielmo, del 23-8-1881 (come alla n. 86).

[130] Istruzione all'inviato presso il Vaticano von Schlözer, del 15-1-1887 (*GW*, VIc, p. 352 s.).

[131] Esternazione fatta a G.W. Smalley nel 1893 (come alla n. 124), per cui «egli considerava ancora giusto lottare contro il papato e che a lui il *Kulturkampf* sembrava ancora una sana politica».

guardia dal fare l'«esperimento costituzionale» di appoggiare il governo su una «maggioranza parlamentare oscillante»[132]. Alla dipendenza da maggioranze era sempre da preferire l'«interesse superiore» «della Corona e dello Stato», di cui il ministro e cancelliere troppo spesso si considerava solo autentico interprete, come quando egli imponeva le sue opinioni divergenti rispetto a quelle di Guglielmo I, o si riservava un controllo, che si spingeva fino al licenziamento, sui ministri i quali, strizzando l'occhio alle maggioranze, si sottraevano allo scomodo compito di governare «contro i Parlamenti»[133]. Al «senso governamentale» di corona e governo doveva corrispondere il «senso dello Stato», la lealtà nazionale dei partiti[134]. Data la posizione al di sopra delle parti del re, nella determinazione dell'interesse statale l'«emanazione» scaturente dalla sua «concezione politica»[135] aveva chiaramente la preminenza sulle «decisioni dei gruppi parlamentari», sul perseguimento dei meschini «vantaggi dei gruppi parlamentari», sulle opinioni irresponsabili dei «capi dei gruppi che agiscono come una *kamarilla*»[136]. Questo valeva tanto per gli influenti nazional-liberali, quanto per una maggioranza parlamentare sostenuta da coloro che sono «tradizionalmente i nemici dello Stato, il Partito del progresso, il Centro e i polacchi»[137]. Che però questo senso del governo, condizionato anche dalle differenze sociali di ceto, costituisse per Bismarck un criterio di massima non di parte, è più che dubbio. Proprio in casi come quello in cui si trattava di ignorare un progetto di legge di Windthorst per l'abolizione

[132] Comunicato per la stampa, del 29-5-1878 (*GW*, VIc, p. 113 s.).

[133] Lettera riservata al re, del 5-7-1879 (*GW*, VIc, p. 156 s.).

[134] Discorso tenuto alla Camera dei signori il 25-1-1873: *Die politischen Reden des Fürsten Bismarck*, V, cit., p. 378.

[135] *Ibidem*.

[136] Come alla n. 132; lettera al ministro von Goßler, del 27-3-1882 (*GW*, VIc, pp. 249-251). Per Bismarck bisognava tuttavia ammettere la sorveglianza del re, che resta «signore del suo paese», attraverso il parlamento e la stampa: Colloquio con Judet, del 22-5-1890 (*GW*, IX, p. 32).

[137] Come alla n.132.

delle leggi di maggio e di rimandare in aula un progetto di legge sulla politica ecclesiastica che in sede di commissione era stato modificato a sfavore del governo, Bismarck con aria di condiscendenza mise in guardia il suo re da «qualsiasi trattativa con i gruppi parlamentari» e da qualsiasi indegno immischiarsi nella loro «rissa retorica» [138].

Se Bismarck escluse il dominio della maggioranza anche a causa dell'assenza di un forte partito maggioritario, quale si poteva trovare in Inghilterra[139], sorprende peraltro che egli dal 1881, dopo le prime sconfitte dei liberali che avevano appoggiato la sua politica ecclesiastica, sia più volte intervenuto nella dieta a favore della formazione di una maggioranza che sostenesse il governo, fosse essa composta dai conservatori e dai liberali di destra[140], dai liberali moderati[141], dai nazional-liberali e dai tedesco-conservatori[142], dai nazional-liberali e dai liberali di sinistra[143], o dal conservatore Partito dell'Impero e dal gruppo parlamentare nazional-liberale[144]. Eccezion fatta per l'ultimo caso detto, questa formazione di maggioranza fu sempre presa in considerazione in connessione con la politica ecclesiastica. Dopo che il «repubblicano» Partito del progresso era uscito dalla «lotta contro la gerarchia», il governo, nel continuare la «lotta contro Roma» poteva appoggiarsi solo su una maggioranza che «non aveva bisogno di comprare svendendo i diritti della Corona»[145].

[138] A Goßler, il 27-3-1882 (come alla n. 136); al medesimo, il 26-1-1884 (*GW*, VIc, p. 291 s.).

[139] Come alla n. 132.

[140] Lettera al ministro von Goßler, del 22-7-1881 (*GW*, VIc, p. 218).

[141] Istruzione all'inviato von Schlözer, del 17-2-1882 (*GW*, VIc, pp. 244-246); al medesimo il 2-2-1886 (*ibidem*, p. 330).

[142] Istruzione all'inviato von Schlözer, temporaneamente a Roma, del 5-3-1882 (*GW*, VIc, pp. 247-249).

[143] Istruzione all'inviato presso il Vaticano von Schlözer, del 2-5-1883 (*GW*, VIc, pp. 278-280); telegramma al sotto-segretario di Stato, Busch, temporaneamente a Roma, del 7-12-1881 (*ibidem*, p. 241).

[144] Colloqui dal 1894 al 1898 in presenza della contessa von Eickstedt-Peterswaldt (*GW*, IX, p. 448).

[145] Come alla n. 140.

Bismarck aveva bisogno di una maggioranza per continuare con più energia il *Kulturkampf* o per un disarmo controllato dello stesso, senza però porsi in uno stato di dipendenza dal Parlamento, il che avrebbe significato mutare la costituzione. Data la situazione, un tale duraturo sostegno del governo poteva provenire, dopo che si era compiuta la rottura con il Partito del progresso, solo dal campo (tedesco- o liberal-) conservatore e da quello moderato, vale a dire liberale di destra. Il Presidente dei ministri minacciò addirittura che, nel caso che la parte cattolica avesse continuato a mostrarsi poco arrendevole, si sarebbe tentato con un'energica ripresa della lotta o con la reintroduzione delle leggi religiose parzialmente modificate. Questo nuovo attacco sarebbe stato sferrato da un «governo gambettistico» che con la «forza di governo e parlamentare» dei liberali uniti avrebbe messo i cattolici tedeschi in una posizione isolata simile alla Francia[146]; a questo governo tuttavia Bismarck per primo non avrebbe più preso parte per tutelare gli interessi ecclesiastici e conservatori. Questa brutale variante di coalizione era certo solo una minaccia per allargare il proprio spazio d'azione, ma perlomeno in via teorica Bismarck partiva dal presupposto che per la salvaguardia della ragion di Stato anti-ultramontana bisognava mettere in conto anche il pericolo di una parlamentarizzazione liberale. Bismarck evidentemente voleva governare preferibilmente con i partiti liberali e (nazional-) conservatori, anche se essi erano divisi e non disponevano nemmeno della maggioranza – ciò che però non gli sembrava così importante dato che egli voleva vederli infine sciogliersi nel sostegno al governo e «fondersi» l'uno con l'altro[147].

[146] Comunicato per il sotto-segretario di Stato, Busch, temporaneamente a Roma, del 2-12-1881 (*GW*, VIc, pp. 236-240). In questo caso si sarebbe nuovamente presa in considerazione la possibilità di una alleanza con i liberali di sinistra che avevano collaborato al *Kulturkampf*: a Schlözer il 2-5-1883 (*ibidem*, pp. 278-280); al medesimo il 5-3-1882 (*ibidem*, pp. 247-249); cfr. il discorso tenuto alla Camera dei deputati il 4-5-1886, in *Die politischen Reden des Fürsten Bismarck*, XII, cit., p. 113 s.

[147] Colloquio con il redattore Julius Rittershaus, del 9-7-1890 (*GW*, IX, p. 57 s.); come alla n. 144: «I gruppi parlamentari sono diventati anti-

Bismarck condivise anche sostanziali punti di vista ideologici del liberalismo.

Ma l'«apprendista stregone»[148] non avrebbe potuto mettere in moto un moderno sviluppo statale che staccandosi dalla problematicità della situazione di partenza avrebbe potuto condurre sul lungo periodo al pluralismo? L'altra faccia della medaglia del rapporto ravvicinato con i liberali cercato da Bismarck, rapporto che includeva funamboliche coalizioni con i liberali di destra contro i liberali di sinistra[149] e con i progressisti, che in modo latente propendevano ancora per il *Kulturkampf*, contro parti dei nazionalliberali e dei conservatori, era il caparbio rifiuto di includere il partito del Centro in coalizioni parlamentari gradite al governo.

Nelle motivazioni date da Bismarck è difficile discernere tra la retorica e la verità: con il suo «orientamento sovversivo» verso i progetti di legge militari, fiscali e la legge antisocialista, il Centro darebbe il suo «aiuto ai socialisti»[150]. Windthorst, il «guelfo logorroico»[151] e «demagogo» incoraggerebbe insieme a Eugen Richter la democrazia e la lotta di classe[152], dominerebbe il clero cattolico più del papa[153], e così pure la nobiltà della Renania, della Vestfalia, della Baviera e della Slesia nel gruppo parlamentare del Centro, nel caso ce ne

quati e seminano solo discordia». Cfr. il colloquio con Sidney Whitman, dell'ottobre 1891 (*GW*, IX, p. 151 s.).

[148] Cfr. L. GALL, *Bismarck. Der weiße Revolutionär*, cit.

[149] Solo l'intesa con i «liberali moderati» sulla base di una rinuncia a certe «determinazioni delle leggi di maggio», assicurerebbe il governo dalla minaccia della loro «collocazione parlamentare a sinistra»: a Schlözer, il 17-2-1882 (*GW*, VIc, p. 246).

[150] A Enrico VII, principe di Reuß, del 20-4-1880 (*ibidem*, pp. 176 ss.). Di vero in ciò vi era soltanto che il Centro, per il suo orientamento verso lo Stato di diritto, si opponeva alle leggi eccezionali (H. HÜRTEN, *Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800-1960*, Mainz 1986, p. 151).

[151] A Goßler, il 26-1-1884 (*GW*, VIc, p. 291 s.).

[152] Istruzione all'inviato presso il Vaticano von Schlözer, del 15-1-1887 (*ibidem*, p. 352 s.).

[153] Al medesimo, il 17-1-1887 (*ibidem*, p. 354).

fosse ancora bisogno visto che i «gesuiti slesiani», il conte Praschma e Ballestrem, farebbero già abbastanza[154]. Il governo prussiano non potrebbe diventare dipendente da un «gruppo parlamentare presunto cattolico» che riceve le sue direttive da Roma a sua volta influenzata dai polacchi[155]. La Francia, nel caso di una guerra vittoriosa contro la Germania, sarebbe così compiacente con «gli odierni partiti d'opposizione» come Napoleone lo fu con la Confederazione Renana[156]. Soprattutto il «liberalismo tradizionalista» di impronta renana e/o guelfa dei fratelli August e Peter Reichensperger e di Windthorst, era per Bismarck come una spina nell'occhio[157]. Per questo egli non si riprometteva niente neanche da uno scioglimento del partito del Centro, perché esso avrebbe al massimo dato un paio di nobili ai conservatori, mentre per il resto con il suo patrimonio liberale avrebbe rafforzato più che altro gli elementi ostili allo Stato del Partito del progresso[158]. Anche guardando retrospettivamente al suo allontanamento, Bismarck lamentò che Guglielmo II gli avesse parlato, a proposito dell'ultima volta che aveva ricevuto il deputato Windthorst, propagandisticamente di un suo collegamento, assolutamente non vero, con ultramontani, ebrei e liberali di sinistra[159].

[154] Come alla n. 152; istruzione all'inviato von Schlözer, temporaneamente a Roma, del 5-3-1882 (*GW*, VIc, pp. 247-249).

[155] Istruzione all'inviato presso il Vaticano von Schlözer, del 25-5-1884 (*ibidem*, p. 299 s.).

[156] Lettera al ministro di Stato generale Bronshart von Schnellendorf, del 24-12-1886 (*ibidem*, p. 350).

[157] Comunicato al sotto-segretario di Stato, Busch, del 2-12-1881 (*ibidem*, pp. 236 ss.); rapporto al principe ereditario Federico Guglielmo, del 19-12-1882 (*ibidem*, pp. 266-268); messa in guardia della Curia dalla rivoluzione tedesca, irlandese e polacca: a Schlözer il 22-12-1882 (*ibidem*, pp. 269-271).

[158] Allegato alla lettera per il re Ludovico II, del 26-2-1879 (*ibidem*, p. 145 s.); cfr. la ricerca di «cattolici di sentimenti monarchici», «leali alla corona»: lettera riservata al re, dell'8-12-1887 (*ibidem*, p. 374 s.).

[159] Colloquio con la baronessa von Spitzemberg, del 5/6-3-1891 (*GW*, IX, p. 124); con il dr. Hans Blum, del 29-4-1893 (*ibidem*, p. 336 s.); con Heinrich von Poschinger, del 7-4-1890 (*ibidem*, p. 7); con Anton Mem-

In fondo per Bismarck sarebbe stato difficilmente sopportabile un cedimento alla pressione parlamentare di un partito il cui programma, il cui capo e la cui strategia egli non poteva controllare, e il cui sostegno parlamentare avrebbe necessariamente messo a repentaglio il suo legame, fondato sul convincimento politico e maturato storicamente, con il liberalismo nazionale[160]. Con una netta inversione rispetto alle accuse sollevate all'inizio del 1872, nel 1882 egli pretese dal Centro di diventare un partito di governo, conservatore, limitato esclusivamente ai suoi «interessi religiosi» e alle sue posizioni confessionali, e costituire così il sostegno della Chiesa cattolica contro la temibile maggioranza liberale[161].

All'accordo parlamentare di Bismarck con il Centro si opponevano dal punto di vista dei contenuti la definizione liberale di un concetto dello Stato come entità autonoma, anti-«gerarchica», anti-«clericale», anti-«papale» e anche anti-«rivoluzionaria», dal punto di vista formale la concezione monarchica dello Stato, dal punto di vista sociale l'alleanza socio-economica con la borghesia liberale e nazionale che sembrava promettere allo Stato ben altri mezzi di sussistenza materiale che non il conservatorismo ortodosso, fossilizzato, costruito sulla sabbia della marca di Brandeburgo. A causa dell'esclusivismo di questo impegno preso dal cancelliere, il *Kulturkampf* divenne il campo di sperimentazione di un'ideologia di esclusione e di disintegrazione. Le spinte verso la modernità risiedevano forse, a differenza di quanto suggeriva la pretesa di monopolio sollevata a questo riguar-

minger, del 16-8-1890 (*ibidem*, p. 85); con membri dell'assemblea di circoscrizione (*Kreistag*) di Ratzeburg, del 30-11-1891 (*ibidem*, p. 176 s.).

160 Nota per il principe ereditario Federico Guglielmo, del 13-12-1884 (*GW*, VIc, p. 310); «sostegni inaffidabili» per la necessaria «lotta con il liberalismo» ad esempio nella politica ecclesiastica: istruzione all'inviato presso il Vaticano von Schlözer, del 30-1-1883 (*ibidem*, p. 271 s.); cfr. E. FOERSTER, *Adalbert Falk*, cit., p. 624.

161 Le diverse «sfumature politiche» presenti nel Centro sarebbero comunque tenute assieme solo dall'interesse ecclesiastico: istruzione all'inviato von Schlözer, temporaneamente a Roma, del 5-3-1882 (*ibidem*, pp. 247-249); discorso al *Reichstag* del 3-12-1884, in *Die politischen Reden des Fürsten Bismarck*, cit., X: *1884-1885*, Stuttgart 1894, p. 311.

do dai nazional-liberali, piuttosto in quelle forze che perseguivano, nella Prussia allargata in modo determinante a partire dal 1866 e dal 1871, un'integrazione[162] con mezzi adeguati ai tempi, sul terreno parlamentare, e che contrastavano la pretesa totalitaria dello Stato.

9. *Note conclusive*

Già prima del Concilio Vaticano I Bismarck aveva sviluppato la concezione di un partito cattolico-particolaristico di dimensione internazionale che minacciava la Prussia, che minacciava internamente la sua opera fondata tra l'altro sull'opinione pubblica liberale. Di fronte all'«assolutismo curiale» del Vaticano I, che avrebbe rafforzato il potere della Chiesa agente attraverso partiti politici nei singoli Stati europei, egli adottò le cosiddette misure difensive dello Stato che si spinsero fino ad un non riconoscimento giuridico-statale del dogma dell'infallibilità.

Bismarck entrò apertamente nel *Kulturkampf* per sfuggire alla pretesa di partecipazione politica fatta valere all'interno della Prussia dal nuovo partito del Centro. I diritti di partecipazione della popolazione cattolica, assicurati dai diritti fondamentali e istituzionalmente, gli apparvero ora come un pericolo per lo Stato.

A giustificazione del suo attacco egli creò l'immagine di un partito «ultramontano» che comprendeva, accanto al gruppo parlamentare del Centro e a Windthorst, i Gesuiti, il clero tedesco, il suo episcopato, e il papa, e che era alleato con tutti i possibili elementi che costituivano un pericolo per lo Stato: con la Polonia e la Francia, nella politica interna con i socialdemocratici, con la rivoluzione sociale e democratica, con il Partito del progresso e con i conservatori evangelici.

[162] R. MORSEY, *Die deutschen Katholiken und der Nationalstaat zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, in «Historisches Jahrbuch», 90, 1976, p. 31-64.

In questo modo Bismarck si esentò dal confrontarsi con il problema dell'integrazione di minoranze confessionali e nazionali nel nuovo Impero. L'organizzazione gerarchica e la pretesa universalistica della Chiesa cattolica, fraintesa nella sua funzione spirituale, furono considerate da Bismarck come legittimazioni sufficienti per porre lo Stato su basi totalmente laiche e far discendere la autonomia del medesimo proprio dalla sua resistenza battagliera alla cosiddetta clerocrazia. Da qui risultò l'espulsione della Chiesa cattolica dagli ambiti in cui finora Chiesa e Stato avevano collaborato, per esempio l'ambito scolastico. Bismarck collocò le sue misure di politica ecclesiastica come tappe necessarie di una complessiva lotta politica di potere in un grande (artificiale) nesso storico.

Di conseguenza Bismarck non potè accettare una teoria che prevedesse il coordinamento nel rapporto Stato-Chiesa. Le materie regolate dalla nuova legislazione ecclesiastica furono considerate dallo Stato prussiano sostanzialmente come suo campo peculiarissimo, soggetto solo alla sovranità della sua legislazione. Per premura nei confronti dei suoi sudditi cattolici, lo Stato prussiano poteva anche cedere; in linea di principio esso avrebbe potuto in futuro ritirare le concessioni fatte, quando l'interesse dello Stato l'avesse fatto apparire necessario.

Bismarck traspose la sua teoria agonistica dello Stato e della storia sul terreno della politica interna. Egli scorgeva il centro della sovranità nella corona e nei suoi vassalli di sentimenti nazionali. Per motivi ideologici e per non mettere in pericolo questa interpretazione costituzionale, puntò sulla cooperazione parlamentare con i liberali di destra, propensi a collaborare con il governo e rispettosi dei diritti della corona, proprio per evitare un modello costituzionale di tipo inglese. La gradita conseguenza dell'attenersi a questa coalizione, anche se non attuabile fino in fondo, fu l'isolamento parlamentare del partito del Centro, sospettato di tendenze democratiche, liberali, filo-polacche, francofile, guelfe, e appunto «ultramontane».

Il *Kulturkampf* di Bismarck di conseguenza più che integra-

re scavò fossati interni. Lo sviluppo verso un parlamentarismo pragmatico fu alla lunga reso più difficile dalla divisione dei gruppi parlamentari in amici e nemici del *Reich*. I punti di partenza per un moderno sviluppo statale stavano meno nell'agire di Bismarck e dei liberali che nella comparsa di quelle forze che avanzavano pretese di integrazione e di parità e che su base religiosa tradizionale e popolare combattevano la rottura della tradizione, presente nel desiderio non solo di separare Stato e Chiesa ma anche di tenerli permanentemente divisi in stato di ostilità, come condizione del loro esistere.

Bismarck nel *Kulturkampf* (e non solo in esso) non fu un liberale[163], e nemmeno un conservatore, secondo la definizione pretenziosa dei due termini. Non fu un nemico della religione che ordiva trame ideali contro di essa, e nemmeno un nazionalista per principio, perché altrimenti non avrebbe gioito del fatto che il Centro tedesco venisse piegato dal papa «romano». Il suo argomentare era singolarmente cangiante e astratto e seguiva le oscillazioni dell'opinione pubblica, proprio per poterla influenzare. In circostanze diverse da quelle della seconda metà del XIX secolo sarebbe diventato un assolutista illuminato. Egli si dimostrò un uomo di potere nato, un «ministro» onnipotente, per la sua speciale «responsabilità» lontano tanto dai partiti[164] quanto dal monarca, al quale portava la parola guida del vassallo. Suonò sulla tastiera del costituzionalismo senza mai fare serie concessioni allo sviluppo parlamentare, nemmeno ad uno strappato ai «liberali» contro i «clericali». La grazia divina, su cui pur sempre si fondava la monarchia da lui esteriormente tanto stimata, gli diceva tanto poco quanto il nuovo diritto pubblico liberale, che biasimava in quanto troppo giuridico, anche quando gli veniva a proposito, come nel caso delle

[163] Cfr. il suo giudizio (del 7-5-1875) sulle «femmine vetero-liberali» intorno a Camphausen (Ch. VON TIEDEMANN, *Sechs Jahre Chef der Reichskanzlei unter dem Fürsten Bismarck. Erinnerungen*, Leipzig 1909).

[164] Discorso tenuto alla Camera dei deputati, il 4-5-1886, in *Die politischen Reden des Fürsten Bismarck*, XII, cit., p. 112.

leggi di maggio. In fondo l'assenza di convincimenti[165] era in lui così sfrenata quanto la volontà di potenza. Alti valori da altri tanto stimati, divenivano per lui degli strumenti. Nonostante una certa impronta ideologica liberale, nel *Kulturkampf* il modo di agire di Bismarck fu teoricamente troppo poco fondato per assurgere a qualcosa di più che a machiavellismo e bonapartismo. Più sincera di tutti appare la sua adesione allo Stato. Ma per quanto esso dovesse diventare secolare – ciò che sarebbe stato almeno una coerente concezione dello Stato – Bismarck non avrebbe comunque alla fine disdegnato di «andare in luna di miele»[166] con Leone XIII. E per quanto esso dovesse diventare forte, eretto sull'orgoglio della sovranità, sulla lealtà monarchica, sulla burocrazia e sull'esercito, le sue fondamenta dovevano comunque rimanere piene di crepe, se come sue vere basi venivano dichiarati anche il conflitto permanente all'interno e la proscrizione di una parte dei suoi cittadini.

[165] Cfr. l'eccitata difesa fatta da Bismarck nel 1849 del matrimonio religioso obbligatorio e dell'alta posizione sociale e giuridica ricoperta dai parroci, con l'atteggiamento da lui tenuto durante il *Kulturkampf*. A tal proposito si veda il suo discorso alla Seconda Camera della Dieta prussiana del 15-11-1849 (*GW*, *Reden*, bearbeitet von Wilhelm SCHUSSLER, X: *1847 bis 1869*, Berlin 1928, pp. 61 ss.).

[166] L'espressione è di Paar (vedi sopra alla n. 127).

Orientamenti della cultura cattolica italiana nell'età del «Kulturkampf»

di *Daniele Menozzi*

1. Mi sembra innanzitutto opportuno precisare i limiti di questo contributo. Una prima delimitazione riguarda l'ambito tematico, che può essere considerato secondo ottiche diverse. In un saggio di alcuni anni fa, che affrontava questo stesso argomento per il periodo successivo all'unità italiana, F. Traniello ha giustamente messo in rilievo l'importanza della conoscenza delle diverse sedi istituzionali in cui si produce e si trasmette la cultura cattolica del secondo Ottocento[1]. Tuttavia la mia relazione si volgerà all'esame di un altro aspetto: gli orientamenti della cultura cattolica circa il rapporto tra chiesa e società. Non si tratta solo di una pur innegabile preferenza soggettiva per un determinato settore dell'indagine storica; ma anche, mi sembra, dell'oggettiva rilevanza che assume nell'epoca considerata questo aspetto. Vorrei ricordare a questo proposito che nei due saggi che R. Aubert ha dedicato alla *Aeterni patris*, cioè al documento papale di maggior rilievo culturale in questo periodo, emerge – e nel più recente in maniera ancora più insistita – che con quell'enciclica Leone XIII non effettuava solo un atto di politica scolastica, ma anche un tentativo di operare una restaurazione dei tradizionali valori sociali minati dalla Rivoluzione e dal liberalismo[2].

[1] F. TRANIELLO, *Cultura ecclesiastica e cultura cattolica. Scuole ecclesiastiche e cultura teologico-filosofica*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*, II, Milano 1973, pp. 3-28.

[2] R. AUBERT, *Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII*, in *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Roma 1961, pp. 133-227; e *Le contexte historique et les motivations doctrinales de*

In secondo luogo mi pare utile definire i termini cronologici dell'intervento. Pur senza preclusive rigidità – dal momento che proprio nel campo dei rapporti chiesa/società la storiografia ha messo in rilievo la persistenza nel lungo periodo degli atteggiamenti presenti nel mondo cattolico[3] –, mi soffermerò sostanzialmente sulla fase più accesa del *Kulturkampf*, vale a dire sul periodo che si apre con l'enciclica *Etsi multa luctuosa* di Pio IX (21 novembre 1873) e che si chiude con la lettera *Iampridem nobis* indirizzata da Leone XIII ai vescovi prussiani all'inizio del 1886[4].

Vorrei infine chiarire che non intendo in questo arco cronologico esaminare la ricezione delle vicende tedesche da parte della cultura cattolica italiana – indagine che pure sarebbe interessante e che resta da fare –; ma piuttosto cogliere alcuni indirizzi generali che, anche intrecciandosi con valutazioni di quell'episodio, ne caratterizzano gli orientamenti di fondo.

l'Encyclique «Aeterni patris», in *Tommaso d'Aquino nel I centenario dell'enciclica «Aeterni patris»*, Roma 1981, pp. 15-48. In generale, sul ruolo politico esercitato dalla rinascita del tomismo, si veda P. THIBAULT, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*, Québec 1972.

[3] G. MICCOLI, *Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità*, in *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, Casale Monferrato 1985, pp. 21-92.

[4] I testi in *Pii IX pontificis maximi acta*, VI/1 rist. an. Graz 1971, pp. 253-273 e *Acta Leonis XIII*, VI rist. an. Graz 1971, pp. 3-15. Per una complessiva ricostruzione del *Kulturkampf* R. LILL, *Primi sviluppi del «Kulturkampf». Austria, Baviera, Baden*, in *Storia della Chiesa*, diretta da H. JEDIN, VIII/2, Milano 1977, pp. 425-437; dello stesso, *Il «Kulturkampf» in Prussia e nell'Impero germanico (fino al 1878)* e *La conclusione del «Kulturkampf» in Prussia e nell'Impero germanico*, *ibidem*, IX, Milano 1979, pp. 34-55 e 68-89. Utile anche il sintetico e più recente contributo di W. Becker, in *La chiesa e la società industriale*, a cura di E. GUERRIERO e A. ZAMBARBIERI (Storia della chiesa dalle origini ai nostri giorni, XXII/1), Milano 1990, pp. 399-419. Per gli aspetti politico-diplomatici nell'età di Leone XIII si può ancora ricorrere a E. SODERINI, *Il pontificato di Leone XIII*, III: *Politica con la Germania*, Milano 1933, mentre è solo agli inizi la pubblicazione delle fonti: *Vatikanische Akten zur Geschichte des deutschen Kulturkampfes*, hrsg. von R. LILL, I: *1878-1880*, Tübingen 1970.

2. Nell'enciclica *Etsi multa luctuosa* Pio IX forniva una spiegazione complessiva dell'origine e delle ragioni del *Kulturkampf* che conviene ricordare distesamente, in quanto esplicita con grande chiarezza posizioni e atteggiamenti di un ampio settore del mondo cattolico in ordine alla società contemporanea:

«chiunque ben conosce l'indole, i voti ed il proposito delle sette, sia che diconsi massoniche, sia che chiaminsi con qualsivoglia altro nome e li paragoni all'indole, al modo e all'ampiezza di questa guerra, onde quasi dappertutto la chiesa è assalita, non potrà dubitare che la presente calamità non si debba attribuire alle frodi e alle macchine di quelle sette. Di esse infatti si forma la sinagoga di Satana, che contro la chiesa di Cristo ordina il suo esercito, innalza bandiera e viene alla pugna ... Conseguito quello che tanto avevano desiderato, il reggimento cioè d'ogni cosa nella maggior parte de' luoghi, volgono audacemente la forza e l'autorità acquistatasi allo scopo di ridurre in durissima servitù la chiesa, abbattere i fondamenti sopra i quali essa posa, depravare le divine note di cui insignita ella rifulge; che più? squassata da frequenti colpi, abbattuta, disfatta, annientata del tutto, se sia possibile, nell'universo mondo»[5].

In tal modo il papa collegava le recenti vicende tedesche ad una interpretazione complessiva della modernità, presentata come complotto satanico volto alla distruzione della chiesa[6], un'interpretazione che era venuta maturando nel cattolicesimo ultramontano ed intransigente dopo la Rivoluzione francese: in quest'ottica il *Kulturkampf* appariva la più recente estrinsecazione di una macchinazione di lungo periodo[7]. È

[5] Seguo la versione apparsa in «La civiltà cattolica», 24, 1873, n. 4, pp. 641-669.

[6] Già nel decennio precedente la gerarchia aveva fatto ampio ricorso alla tesi della macchinazione demoniaca per spiegare l'attacco al potere temporale: P.G. CAMAIANI, *Il diavolo, Roma e la rivoluzione*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 8, 1972, pp. 489-500.

[7] Queste tesi erano state poco prima riproposte dal De Camille in un volume – *Storia della setta anticristiana*, Firenze 1871 – in cui la massoneria era presentata operante, dalla creazione in poi, in tutta la storia dell'uomo. A ribadire lo stretto nesso tra l'attacco della modernità, nata con l'illuminismo e la Rivoluzione francese, contro la chiesa e la nascita della massoneria era però intervenuto il gesuita V. STECCANELLA, in «La civiltà cattolica», 23, 1872, n. 2, pp. 190-198.

significativo che su «Civiltà cattolica»[8], poco prima della pubblicazione dell'enciclica, V. Steccanella avesse presentato la politica di Bismarck come la continuazione di quel «progetto di Borgo Fontana», con cui ampi settori della reazione cattolica all'Ottantanove avevano spiegato l'origine della Rivoluzione come segreta congiura di giansenisti, massoni e illuministi diretta ad abbattere gli altari ed i troni[9]. E subito dopo l'enciclica, sempre sul periodico dei gesuiti, R. Ballerini ricordava come con essa Pio IX avesse a tutti reso noto che gli stati contemporanei erano ormai dominati dalla «grande setta anticristiana, la quale, in ossequio a Satana, suo nume, ha giurata la perdizione del regno di Gesù Cristo sopra la terra»[10].

Bisogna subito precisare che, agli occhi del papa, come a quelli dei gesuiti italiani, appariva come attacco al cattolicesimo ogni tentativo di mettere in questione la società ufficialmente cristiana, vale a dire quel regime di cristianità in cui la chiesa godeva di un supremo potere direttivo sul consorzio civile. Così M. Liberatore, commentando sempre su «Civiltà cattolica» l'enciclica e una lettera dell'imperatore Guglielmo al pontefice, sottolineava che scopo del cesarismo tedesco consisteva nell'affermare quella «supremazia assoluta nell'ordine sociale» che invece spettava, per diritto divino, alla chiesa[11]. E sulla stessa rivista R. Ballerini indivi-

[8] V. STECCANELLA, *Nuovi disegni di guerra contro il cattolicesimo*, in «La civiltà cattolica», 24, 1873, n. 4, pp. 23-24. Per l'attribuzione degli articoli, tutti apparsi anonimamente, mi servo di G. DEL CHIARO, *Indice generale della «Civiltà cattolica» (aprile 1850-dicembre 1903)*, Roma 1904.

[9] A. AQUARONE, *Giansenismo italiano e rivoluzione francese*, in «Rassegna storica del Risorgimento», 49, 1962, pp. 559-571. Sulle falsificazioni che fin dalle origini secentesche accompagnano la teoria del complotto di Borgo Fontana L. CEYSSENS, *La lettre circulaire de Port-Royal: un faux indestructible*, in *Jansenistica minora*, XII, Amsterdam 1975, pp. 361-396. Sulle varianti che assume la teoria M. CAFFIERO, *La fine del mondo. Profezia, apocalisse e millenio nell'Italia rivoluzionaria*, in *Chiesa italiana e Rivoluzione francese*, a cura di D. MENOZZI, Bologna 1990, pp. 287-357.

[10] R. BALLERINI, *Il bene dei mali presenti*, in «La civiltà cattolica», 25, 1874, n. 1, p. 26.

[11] M. LIBERATORE, *L'enciclica papale del 21 novembre 1873*, in «La civiltà cattolica», 25, 1874, n. 1, p. 7.

duava la ragione ultima di tutti i processi in atto in Europa nel fatto che gli stati «si sono intesi per escludere Gesù Cristo dalla loro civiltà»: «ripetendo il detto della sinagoga contro Gesù: Nolumus hunc regnare super nos: vogliamo vivere separati dalla chiesa», i governi disconoscevano quella regalità sociale di Cristo che egli aveva trasmesso al suo vicario in terra[12]. La laicizzazione dello stato e delle istituzioni pubbliche costituiva ai suoi occhi quel peccato di apostasia dalla chiesa della società moderna per mezzo del quale quest'ultima si proponeva di abbatterla[13].

Secondo il Ballerini, sostenevano questa politica tutti i fautori della civiltà moderna, che, pur convergendo in uno scopo unitario, si presentavano «secondo la misura delle cognizioni» che avevano degli obiettivi della congiura, in forme articolate. Vi erano i radicali, ben consapevoli degli scopi delle sette, che confessavano pubblicamente l'intento di distruggere il cattolicesimo; i moderati, che pur scorgendo nella chiesa elementi positivi, ne stigmatizzavano la volontà di opporsi al mondo moderno; ed infine i cattolici liberali, che rimproveravano alla chiesa l'eccessivo amore per il potere goduto nel passato medievale e sostenevano l'impossibilità di ricostruirlo. In tal modo non venivano solo prese di mira posizioni anticlericali o laiciste, ma orientamenti come quelli che, già da parecchi anni, il benedettino L. Tosti aveva espresso nei suoi *Prolegomeni alla storia universale della*

[12] R. BALLERINI, *I peccati d'Europa*, in «La civiltà cattolica», 27, 1876, n. 3, p. 389. Non si deve dimenticare che in questi stessi anni il cardinal Pie in Francia aveva elaborato il tema della regalità sociale di Cristo come sfondo teologico alla rivendicazione di un potere teocratico sulla società: E. CATTA, *La doctrine politique et sociale du cardinal Pie (1815-1880)*, Paris 1959.

[13] Si veda anche R. BALLERINI, *Il culto al cuore dell'uomo-Dio nel nostro secolo*, in «La civiltà cattolica», 26, 1875, n. 2, pp. 513-527, in cui si indicava il culto al sacro cuore come via per ripristinare la regalità sociale di Cristo sul mondo. Sulla storia della devozione al sacro cuore e il suo legame con quella a Cristo-re si veda la voce di A. HAMON, in *Dictionnaire de spiritualité*, II, Paris 1953, pp. 1023-1042; mancano invece studi adeguati su queste forme della vita religiosa come espressioni della pietà intransigente.

chiesa. Qui egli aveva infatti sostenuto che la chiesa – «immota per la invariabilità del Vangelo, ma feconda di una inesauribile varietà di forme, rispondente alla formale variabilità dell'umanità progrediente» – avrebbe potuto trovare una composizione con la società moderna, abbandonando il transeunte potere teocratico dei tempi di Gregorio VII[14].

La polemica del periodico contro posizioni di questo tipo era continua ed insistita. Si andava da saggi contro i cattolici liberali, in quanto esplicitamente si proponevano di armonizzare il cattolicesimo con la civiltà moderna – dimenticando che «la chiesa è regina, non serva; legislatrice, non suddita; maestra non discepola del mondo»[15] –, fino a recensioni in cui gli scrittori della Compagnia stigmatizzavano ogni pur marginale concessione di autori cattolici alle «idee liberalesche». È, ad esempio, il caso di un libro di R. Boldù in cui Liberatore scorgeva che la generica affermazione di una superiorità della chiesa sullo stato non si traduceva nell'esplicito riconoscimento del ruolo ministeriale del secondo rispetto alla prima[16].

Ma l'attacco a quanti venivano definiti «cattolici liberali» si svolgeva anche su altri piani. Il Ballerini infatti non mancava di manifestare la convinzione che i momentanei successi ottenuti, in quel torno di tempo, dal progetto diabolico di scalzare la chiesa dal suo ruolo direttivo sulla società, costituivano la punizione inviata da Dio proprio per la presenza di cattolici di questo tipo nel tessuto ecclesiale[17]. Mentre lo

[14] L. TOSTI, *Prolegomeni alla storia universale della chiesa*, in *Opere complete*, XII, Roma 1888 (I ed. 1861), p. 476.

[15] M. LIBERATORE, *Gli amatori del mondo e la chiesa*, in «La civiltà cattolica», 28, 1877, n. 3, pp. 15-23. Si veda anche la sua recensione alla traduzione francese del volume del cattolico liberale A.Ph. DE SAGESSER, *Der Kulturkampf*, in «La civiltà cattolica», 27, 1876, n. 4, pp. 641-653.

[16] La recensione di M. LIBERATORE a R. BOLDÙ, *Della libertà ed uguaglianza dei culti. Interpretazione giuridica*, Firenze 1878, in «La civiltà cattolica», 30, 1879, n. 3, pp. 67-73.

[17] R. BALLERINI, *Delle colpe dei cattolici nei mali presenti*, in «La civiltà cattolica», 28, 1877, n. 1, pp. 5-17.

Steccanella cercava a più riprese di precisare il grado del loro coinvolgimento nel progetto delle sette di distruggere la chiesa, attestandosi sulla tesi generale che essi ne costituivano inconsapevoli collaboratori: a suo avviso, fatta salva la buona fede di alcuni e per contro l'attiva partecipazione di altri alle logge, i «cattolici liberali», nella misura in cui accettavano i valori dell'89, condividevano comunque i principii e gli scopi della massoneria[18].

Val la pena di ricordare che queste posizioni non erano sostenute solo dalla «Civiltà cattolica» – che pure esprimeva largamente gli orientamenti dell'intransigentismo cattolico italiano[19] –, ma trovavano riscontro in un'ampia pubblicistica. Mi limiterò a citare, come esempio, un volume – che del resto la rivista recensiva entusiasticamente – del conte E. Avogadro della Motta, noto alla storiografia proprio per le battaglie che aveva condotto verso la metà del secolo non solo contro il socialismo – presentato come l'ultimo frutto di quella genealogia degli errori moderni che, partita dalla Riforma protestante, ad esso arrivava per successive germinazioni attraverso illuminismo, Rivoluzione francese e liberalismo –, ma anche contro il Rosmini, nella cui filosofia politica egli vedeva un cedimento ai principii della Rivoluzione e quindi l'anticamera al socialismo[20]. Ora, proprio nel 1873 veniva pubblicato, postumo, il suo *Gesù Cristo agli occhi del secolo decimonono*, in cui ribadiva le tesi in precedenza espresse, presentando inoltre come operazione satanica, volta a distruggere la chiesa, il tentativo di sottrarre i governi e la

[18] Si vedano gli articoli nella *Cronaca contemporanea* di «La civiltà cattolica», 27, 1876, n. 2, pp. 473-485; 597-608; 720-729: vi si sviluppava la tesi che il cattolicesimo liberale costituiva un «cattolicesimo massoneggiante», che con la sua pretesa di mantenersi interno alla chiesa costituiva il peggiore dei mali.

[19] G. De Rosa, *Le origini della «Civiltà cattolica»*, in *Civiltà cattolica. Antologia 1850-1945*, I, Firenze 1973, pp. 9-101.

[20] F. Traniello, *Cattolicesimo conciliatorista. Religione e cultura nella tradizione rosminiana lombardo-piemontese (1825-1870)*, Milano 1970, pp. 225-232. Sul personaggio la voce di G. Verucci, in *DBI*, VI, Roma 1962, pp. 686-689.

vita sociale dalla direzione ecclesiastica ed individuando nei «cattolici liberali» gli strumenti di questo progetto.

Ma bisogna anche aggiungere che nell'elaborare queste tesi la cultura cattolica intransigente giungeva talora a conclusioni radicali. Ne fornisce un esempio un inquieto sacerdote bolognese, B. Negroni, le cui concezioni scaturiscono dal torbido clima ecclesiale, da cui nasce, al momento della fine del potere temporale, il lavoro del Crétineau-Joly sulla penetrazione della massoneria nella chiesa[21]. Non è qui la sede per esaminare la prospettiva apocalittica che domina la sua *Storia passata, presente e futura della setta anticristiana e antisociale*, apparsa nel 1876; né il fondamentalismo e letteralismo biblico cui è ancorata. Conviene tuttavia sottolineare che il Negroni ritiene prossima la fine dei tempi sulla base di due dati. In primo luogo afferma che la chiesa è pervenuta all'ultimo grado della sua decadenza, proprio in quanto ha del tutto perduto quel potere sociale, di cui aveva goduto nel passato ed in particolare nel Medioevo; in secondo luogo egli vede avverarsi la profezia della defezione di numerosi fedeli proprio in seguito alla presenza dei cattolici liberali: poiché l'Ottantanove ha rappresentato la prima grande vittoria della setta anticristiana e i cattolici liberali si propongono di realizzare un Ottantanove nella chiesa, appare ai suoi occhi evidente che ormai gli adepti di Satana operano all'interno della stessa chiesa, talora occupandone posti di governo[22].

Indubbiamente dal mondo intransigente arriverà una sconfessione verso queste posizioni. La «Civiltà cattolica» apre nei confronti del Negroni una polemica, che si fa via via più aspra: prima a proposito dell'origine della massoneria – che

[21] G. MARTINA, *Pio IX (1846-1850)*, Roma 1974, pp. 537-538. Si veda la rilettura in chiave moderata, fornita da G. OREGLIA DI S. STEFANO, dei documenti che testimonierebbero quella penetrazione in «La civiltà cattolica», 26, 1875, n. 3, pp. 598-606 e 733-743.

[22] B. NEGRONI, *Storia passata, presente e futura della setta anticristiana e antisociale, ora massoneria*, V, Bologna 1877, pp. 235-276 e 377-421. A differenza di altri suoi lavori, questo libro non verrà messo all'Indice.

lo Steccanella fa risalire al Settecento, mentre il sacerdote bolognese la vede discendere da Caino ed attraversare in varie forme tutta la storia umana; poi a proposito dell'imminenza dell'apocalisse[23]. Infine sarà sospeso «a divinis» ed alcuni suoi lavori verranno messi all'Indice per le accuse a Pio IX, cardinali e vescovi di aver favorito, o addirittura costituito, il versante ecclesiastico della setta anticristiana[24]. Ma è indubbio che le sue convinzioni traevano origine dagli stessi presupposti, anche se poi spesso portati a fantasiose conseguenze, che caratterizzavano la cultura intransigente: in particolare la necessità di un potere direttivo della chiesa sulla società secondo schemi medievalistici e la convinzione che, quanti lo rifiutavano, in particolare i sostenitori del cattolicesimo liberale, attivamente partecipavano alla congiura diabolica delle sette contro il cattolicesimo.

3. Ma quali erano in realtà in questi anni gli orientamenti di quei cattolici che agli occhi degli intransigenti apparivano affetti da liberalismo o venivano senz'altro qualificati come «cattolici liberali» – senza compiere quelle distinzioni cui oggi ci ha abituati la storiografia – e presentati come corresponsabili dell'apostasia della società moderna?[25]

A giudicare dal dibattito che il Liberatore ingaggia con E.

[23] Si veda l'iniziale apprezzamento di V. STECCANELLA, in «La civiltà cattolica», 14, 1863, n. 1, p. 129; poi la critica, non priva di ironia, alla concezione di una presenza della massoneria nel racconto biblico, compiuta da G. OREGLIA DI S. STEFANO in «La civiltà cattolica», 25, 1874, n. 4, p. 732 e 26, 1875, n. 1, pp. 94-99. Infine l'aspra denuncia della tesi di una imminente fine del mondo da parte di G. ZOCCHI, in «La civiltà cattolica», 31, 1880, n. 4, pp. 462-468.

[24] Una prima ricostruzione nella tesi di laurea di P. GIACOMONI, *Don Bernardino Negroni (Badolo 1817-Bologna 1899)*, Università di Bologna, Anno accademico 1983-1984, rel. D. Menozzi.

[25] Sugli elementi che definiscono il cattolicesimo liberale – che «Civiltà cattolica» vede estendersi ben al di là dei personaggi che oggi la storiografia ritiene effettivamente appartenere al movimento – si veda F. TRANIELLO, *Le origini del cattolicesimo liberale in Italia*, in *Circulation et interaction des idées libérales entre la France et l'Italie à l'époque de «L'avenir»*, Aix-en-Provence 1986, pp. 15-32.

Cenni a proposito della legittimità delle pretese al trono di Francia del conte di Chambord, ma che si dilata al più generale problema del rapporto chiesa/società, la divaricazione non appariva insormontabile[26]. L'avvocato napoletano finiva per convenire sui punti che il gesuita giudicava qualificanti ed irrinunciabili dal punto di vista dottrinale: la «soprassovranità» della chiesa sullo stato; la necessità che fra stato e chiesa non vi sia separazione in quanto il primo è mezzo ai fini che la seconda determina; l'attribuzione al pontefice di un supremo ruolo di arbitrato nella legittimazione del potere a livello internazionale ed interno. Ed anche nella valutazione del Medioevo come modello ideale di società cristiana non vi erano sostanziali differenze[27]. Certo il Cenni continuava a sostenere che le forme storiche in cui quei presupposti fondamentali dovevano realizzarsi erano cangianti: l'esempio della teocrazia medievale non doveva irrigidirsi in principio assoluto, ma trovare nella società moderna nuovi modi di estrinsecazione degli stessi principii che l'avevano informato. Ma qui la violenta polemica lasciava il posto ad un tranquillo dibattito.

Tuttavia con quanti – come il sacerdote bolognese G. Cassani – si ostinavano a rifiutare, in nome della libertà religiosa, il ruolo ministeriale dello stato rispetto alla chiesa non si delineavano possibilità d'incontro[28]. Inoltre nel frastagliato panorama, che, per comodità di esposizione, possiamo qualificare come cattolicesimo liberale dell'epoca emergevano

[26] E. CENNI, *Della legittimità del principe*, Firenze 1873; dello stesso *Schiarimenti sull'opuscolo della legittimità del principe*, Firenze 1874, e *Della chiesa e dello stato, considerati secondo la loro reale natura*, Firenze 1876. Gli interventi di M. LIBERATORE, in «La civiltà cattolica», 25, 1874, n. 2 e 3, rispettivamente pp. 641-651 e 37-51; 26, 1875, n. 1, pp. 21-32; 27, 1876, n. 4, pp. 192-198. Sul personaggio F. MAZZONIS, *Per la religione e per la patria. Enrico Cenni e i conservatori nazionali a Napoli e a Roma*, Palermo 1984.

[27] E. CENNI, *Uno sguardo sul medio evo*, Napoli 1879; la recensione di M. LIBERATORE in «La civiltà cattolica», 30, 1879, n. 4, pp. 198-205.

[28] G. CASSANI, *Delle principali quistioni politiche-religiose*, Bologna 1876. Si vedano gli interventi di M. LIBERATORE, in «La civiltà cattolica», 28, 1877, n. 3, pp. 197-202, 440-451, 527-538. Sul Cassani la voce di A. ALBERTAZZI, in *DBI*, XXI, Roma 1978, pp. 436-438.

ormai personaggi, culturalmente rilevanti, con cui il divario appariva piuttosto netto. Ne troviamo un esempio significativo nelle opere che, a partire dal 1874, proprio un ex-direttore di «Civiltà cattolica», C.M. Curci[29], comincia a pubblicare, prendendo una sempre più marcata distanza dall'intransigentismo che aveva caratterizzato la sua giovinezza, in seguito ad una analisi della situazione ecclesiale e sociale del suo tempo che gli appare, probabilmente anche in seguito all'influsso di tematiche del «secondo» Lamennais, del tutto aliena dallo spirito del Vangelo[30].

Anche il Curci, nelle sue *Lezioni esegetiche*, condivide la nostalgia per la società cristiana medievale; presenta la civiltà moderna come il risultato di una apostasia che ha avuto origine, per successive filiazioni, dalla Riforma protestante; individua nell'attività di Satana, attraverso le sette, la ragione della rivoluzione che ancora opera nella realtà contemporanea e di cui il *Kulturkampf* costituisce la più recente specificazione[31]. Ma al contempo egli sostiene che, se la Provvidenza ha consentito la realizzazione di questo processo di secolarizzazione, è perché vuole lanciare alla chiesa un preciso messaggio. La persecuzione odierna «incalza i ministri ed i servi di Cristo», perché la sapienza divina vuole metterli «nella felice necessità di rifarsi praticamente a quelle sante austerità evangeliche, delle quali poteano insieme alla pratica aver smarrito anche il concetto». In effetti una millenaria osmosi della chiesa coi poteri sociali aveva indotto numerosi ecclesiastici a scambiare il perseguimento del fine – cioè la

[29] C.M. Curci, *Ragione dell'opera*, in *Lezioni esegetiche e morali*, I, Firenze 1874, pp. IX-LXXI e *Il moderno dissidio tra la chiesa e l'Italia*, Firenze 1878. Sul personaggio G. Mucci, *Il primo direttore della «Civiltà cattolica». Carlo Maria Curci tra la cultura dell'immobilismo e la cultura della storicità*, Roma 1986.

[30] In un'opera successiva – *Lo scandalo del «Vaticano regio»*, Firenze-Roma 1884, p. 53 – egli sostiene infatti di essersi interamente dedicato nell'ultimo decennio a lavori biblici per sopperire al «tradimento» compiuto «dalla generalità del clero devoto al Vaticano» rispetto ai valori trasmessi da Cristo.

[31] C.M. Curci, *Lezioni esegetiche*, cit., I, p. XXXIV.

salvezza ultraterrena degli uomini – con la conservazione del mezzo, gli strumenti temporali con cui si facilitava il raggiungimento di questo scopo. A suo avviso, quindi, la scomparsa del regime di cristianità non doveva indurre ad operare per il ritorno al passato medievale, ma ad abbandonare ogni pretesa ecclesiastica alla potenza mondana, allo sfarzo esteriore, alla ricchezza. Del resto questa nuova situazione renderebbe alla chiesa «più agevole e più ampia l'azione del procurare la salute delle anime, per la quale unicamente dal suo divino autore fu istituita», dal momento che gli uomini non la scorgerebbero più solo interessata alla difesa dei suoi passati poteri, ma capace di rinunciare ad essi pur di condurli alla salvezza.

Eppure anche nel Curci, che ne sembra ormai lontano, non manca la prospettiva tipica dell'intransigentismo, vale a dire la necessità di ricostituire la regalità di Cristo sulle istituzioni sociali: «quello che tutti ... dobbiamo desiderare è una maniera dell'*adveniat regnum tuum*, applicata alla vita civile dei popoli, per effetto della quale Cristo sia riconosciuto universalmente come re sovrano delle nazioni, sicché si abbiano governi veramente cristiani»[32]. Certo, nella concezione che egli ha maturato, questo scopo finale non si deve raggiungere dalla chiesa, fornendo vincolanti indicazioni circa gli ordinamenti politici e le costituzioni degli stati, ma illuminando la coscienza dei singoli, i quali, operando nel consorzio civile, potranno poi orientarlo verso quella perfezione che soltanto il cristianesimo può dare. Tuttavia questo significa che per l'ex-gesuita la civiltà è necessariamente cristiana, anche se nelle circostanze presenti i mezzi con cui spetta comunque alla chiesa realizzarla sono quegli stessi – esclusivamente spirituali – che praticò Gesù e attuarono i fedeli prima della svolta costantiniana[33].

L'orientamento del Curci, pur mettendo in discussione l'opposizione degli intransigenti alla secolarizzazione della vita

[32] *Ibidem*, p. XIX.

[33] C.M. Curci, *Il moderno dissidio tra la chiesa e l'Italia*, Firenze 1878, pp. 213-222.

collettiva, non si staccava, come poi farà in parte nelle opere successive, dalla loro analisi del processo per cui ad essa si era giunti e con essi condivideva l'auspicio di una società a governo cristiano. Del resto anche in altri «cattolici liberali», che pure sembravano assai meno vincolati allo schema intransigente nell'interpretare la vicenda storica contemporanea, restava sempre l'esigenza di assicurare alla chiesa un certo ruolo direttivo sul consorzio civile. Basterà qui ricordare un libro, che, benché messo all'Indice, avrà ampia risonanza nel mondo cattolico: *Della società politica e religiosa rispetto al secolo decimonono* del canonico G. Audisio, uno degli ultimi eredi della tradizione rosminiana[34].

L'Audisio vi sottolinea con vigore che la cristianità medievale aveva rappresentato una forma storicamente superata e ormai irreversibile del rapporto tra chiesa e società, in quanto si basava su un diritto «ipotetico, transitorio e libero». Ma per il canonico piemontese la fine del regime di cristianità non implicava la scomparsa della società cristiana. Egli non si limitava infatti a ribadire che non poteva darsi socialità al di fuori dei vincoli che soltanto il cristianesimo poteva e sapeva creare nel consorzio umano. A suo avviso i valori della Rivoluzione – libertà, uguaglianza e fratellanza – che erano ormai chiamati a fondare le moderne costituzioni degli stati, potevano produrre benefici frutti solo nella misura in cui si riconoscesse che «sono certamente principi di natura e dal Vangelo benedetti» e che avevano costituito alle origini della chiesa «il codice di quella primitiva e beata società cristiana, ancora vergine dalla dominazione di Cesare e dello stato»[35]. Solamente una chiesa in grado di suffragare con «guarentigie morali» le «guarentigie legali» poteva ottenere la piena realizzazione di quei valori nella vita civile; in caso contrario si apriva la strada all'anarchia ed alla

[34] F. TRANIELLO, *Cattolicesimo conciliatorista*, cit., pp. 58-70.

[35] G. AUDISIO, *Della società politica e religiosa rispetto al secolo decimonono*, Firenze 1876, p. 187. Sul personaggio la voce di F. CORVINO, in *DBI*, VI, Roma 1962, pp. 575-576.

barbarie, come dimostrava l'incombente pericolo socialista. Ma, perché la chiesa potesse svolgere questo ruolo, non poteva essere separata dallo stato. E che non si trattasse di un astratto richiamo lo chiariva il fatto che per l'Audisio l'ordinamento statale non doveva sancire una completa libertà religiosa, né privare la scuola dell'obbligatorietà dell'insegnamento religioso.

Val la pena di ricordare a questo proposito la recensione al volume apparsa su «Civiltà cattolica» ad opera del Liberatore. Questi, che pure riteneva prevalenti gli aspetti negativi del libro – dalla mancata citazione del Sillabo e delle encicliche di Pio IX, all'incomprensione del fatto che il potere teocratico medievale si fondava su un «diritto immutabile [che] discende dalla natura stessa del supremo pontificato», fino alle proposte di riforme ecclesiali che finivano per omologare la chiesa ai regimi democratici – mostrava tuttavia di apprezzare alcune sue specifiche tesi[36]. In primo luogo aderiva all'osservazione che occorreva innervare di spirito cristiano i valori dell'Ottantanove, se si voleva evitare la catastrofe sociale. Ed inoltre riteneva corretto evitare il divorzio tra chiesa e stato, anche se rimproverava alla distinzione senza separazione proposta dall'Audisio l'aver trascurato di precisare che i fini dello stato devono essere subordinati a quelli della chiesa.

Insomma, pur senza voler negare le differenze e le polemiche, anche aspre, che dividevano i «cattolici liberali» dagli intransigenti, nella cultura cattolica appariva comune e condivisa la tesi che la corretta soluzione al rapporto tra chiesa e mondo moderno stava nella costruzione di una società cristiana. Differenti erano i modelli di società cristiana che si prospettavano e diversi i mezzi con cui raggiungerla; ma unica era la valutazione di fondo: solo la chiesa, detentrice della civiltà, poteva definire i corretti valori attorno ai quali organizzare la convivenza sociale.

[36] La recensione di M. LIBERATORE, in «La civiltà cattolica», 27, 1876, n. 4, pp. 453-470.

4. Ci possiamo ora chiedere quali modificazioni abbiano indotto sulla cultura cattolica l'avvento di Leone XIII ed i suoi interventi[37].

Per quanto riguarda gli ambienti intransigenti, i commenti che la «Civiltà cattolica», attraverso gli scritti del Liberatore, dedica alle prime encicliche papali, *Inscrutabili Dei consilio* e *Quod apostolici muneris*, sono caratterizzati dalla volontà di mostrare che «la voce di Leone XIII non è che la continuazione della voce di Pio IX»[38]. In particolare si sottolinea la continuità nella presentazione della genealogia degli errori moderni – dalla Riforma protestante è iniziata quell'apostasia del mondo moderno che ha portato, attraverso la Rivoluzione, al socialismo –; nella responsabilità attribuita alle segrete macchinazioni delle sette per abbattere la società cristiana; nella rivendicazione che solo la chiesa, maestra di civiltà, può formulare le proposte in grado di salvare il consorzio umano dall'anarchia. Il gesuita riconosce tuttavia che in Leone XIII il linguaggio è diverso, la forma più mite; attribuisce però questo mutamento ad una mera esigenza tattica: poiché gli avversari dalla durezza dello stile di Pio IX traevano «argomento a sfatarne la dottrina», il nuovo papa ribadisce le sue stesse concezioni «schivando locuzioni incisive».

Comunque, al riparo dell'affermazione di questa continuità, il Ballerini può riproporre sulle colonne del periodico dei gesuiti le tesi tipiche dell'intransigentismo. Così, a proposito della necessità di una controrivoluzione – secondo il programma enunciato da A. De Mun al congresso dei circoli operai cattolici francesi del 1878 –, egli precisa che essa ha

[37] Sulla linea del pontefice G. MICCOLI, *Chiesa e società in Italia dal concilio Vaticano I (1870) al pontificato di Giovanni XXIII*, in *Storia d'Italia*, V/2: *I documenti*, Torino 1973, pp. 1501-1510.

[38] M. LIBERATORE, *L'enciclica del s. padre Leone XIII*, in «La civiltà cattolica», 29, 1878, n. 2, pp. 513-523; dello stesso, *L'enciclica del s. padre Leone XIII in ordine alla civiltà*, in «La civiltà cattolica», 29, 1878, n. 2, pp. 641-652; e *Leone XIII e il socialismo*, in «La civiltà cattolica», 30, 1879, n. 3, pp. 467-472.

per scopo la restaurazione della regalità sociale di Cristo «con stato cristiano, legislazione cristiana, unione tra chiesa e stato». E, in uno sguardo panoramico sulla situazione dell'Europa, ribadisce che, qualunque sia la forma pubblica con cui si presentano, tutti i fautori della civiltà moderna concorrono allo scopo di distruggere la chiesa e sono diretti da un'occulta potenza satanica[39].

Ben presto tuttavia il successo che ottiene la duttilità della politica verso la Germania del nuovo pontefice – che ribadisce i principii tradizionali, ma anche offre un concreto aiuto al governo per la tutela dell'ordine sociale contro anarchici e socialisti[40] – sembra imporre qualche ripensamento. Il Liberatore, costatando il ruolo positivo svolto dal *Zentrum* per far mutare rotta a Bismarck, afferma che le funzioni, che nella cristianità medievale erano state proprie dei sovrani cristiani, devono ora essere assunte dal laicato cattolico, il quale «nei principii stessi, promulgati dal liberalismo, di libertà di coscienza, di uguaglianza sociale, di dominio della pubblica opinione, di sovranità popolare [può] trovare armi forbite per resistere alle invasioni governative e contenere lo stato nei giusti limiti»[41].

Questa pur parziale accettazione della modernità – che pure, anche in relazione ai tentativi cattolici di costruire in Italia un partito conservatore, era certamente espressione della volontà papale[42] – deve aver provocato qualche contrasto

[39] R. BALLERINI, *Della rivoluzione e della controrivoluzione*, in «La civiltà cattolica», 31, 1880, n. 3, pp. 385-400 e *La questione religiosa ai nostri tempi*, in «La civiltà cattolica», 31, 1880, n. 4, pp. 513-529.

[40] Si veda l'enunciazione dei criteri della politica del papa in *Lettera di Leone XIII a S.E. rev.ma il signor cardinale Lorenzo Spina*, in «La civiltà cattolica», 29, 1879, n. 4, pp. 129-134. Il compiaciuto riconoscimento dell'accettazione di questa politica da parte di Bismarck in «La civiltà cattolica», 32, 1881, n. 4, pp. 134 e 34, 1883, n. 3, pp. 257-274.

[41] M. LIBERATORE, *La missione del laicato cattolico nel mondo moderno*, in «La civiltà cattolica», 33, 1882, n. 3, pp. 129-137. Sui contrasti che in questo periodo dividono i gesuiti dal papa si veda G. DE ROSA, *Le origini della «Civiltà cattolica»*, cit., I, pp. 82-94.

[42] G. IGNESTI, *Il tentativo conciliatorista del 1878-1879. Le riunioni di*

all'interno della redazione stessa. Subito dopo infatti, a rettifica di ogni malinteso, G. Zocchi interviene sulla «Civiltà cattolica» a precisare che «la difesa religiosa e sociale» non deve essere confusa «con una vera e propria accettazione del sistema rivoluzionario al buon fine di volger questo in utilità dell'azione cattolica»: si può far un uso, limitato, di certi mezzi legali dello stato moderno; non si può però giungere in tal modo ad una globale legittimazione della società moderna[43].

Intanto Leone XIII aveva compiuto interventi ancora più specifici in campo culturale: mi riferisco in particolare all' enciclica *Aeterni patris* sulla assunzione della filosofia tomista a base dell'insegnamento delle scuole cattoliche e alla lettera *Saepenumero* sugli studi storici[44].

Il modo in cui gli ambienti intransigenti recepiscono gli indirizzi pontifici è ben rappresentato dai numerosi articoli che ad essi dedica, sul periodico dei gesuiti italiani, G. Cornoldi. A proposito dell'*Aeterni patris* egli non si limita a sostenere che Leone XIII ha fissato il ruolo ancillare della filosofia rispetto alla teologia ed ha restituito la prima – dopo la scissura intervenuta con la Riforma protestante –

Casa Campello, Roma 1988 e più in generale O. CONFESSORE, *La «Rivista universale». Chiesa e società civile dagli «Annali cattolici» alla «Rassegna nazionale»*, in *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*, I, Padova 1969, pp. 141-176. Sul dibattito che in questi anni anima il mondo cattolico a proposito della costruzione di un partito F. TRANIELLO, *I cattolici e l'idea di partito: dal Risorgimento ai contratti clerico-moderati*, in *Il partito politico nella bella époque. Il dibattito sulla forma-partito in Italia tra '800 e '900*, a cura di G. QUAGLIARELLO, Milano 1990, pp. 572-581.

[43] G. ZOCCHI, *Di un malinteso perniciosissimo all'azione cattolica*, in «La civiltà cattolica», 33, 1882, n. 4, pp. 257-269. Per un'analisi del significato politico di questi interventi: F. TRANIELLO, *L'idea del partito nella cultura politica del primo Novecento*, in *Città dell'uomo. Cattolici, partito e stato nella storia d'Italia*, Bologna 1990, pp. 49-98.

[44] Sul significato complessivo della restaurazione neotomista in chiave antirosminiana si veda F. TRANIELLO, *La questione rosminiana nella storia della cultura cattolica in Italia*, in «Aevum», 27, 1963, pp. 63-103; mentre sul significato della *Saepenumero* nel quadro della storiografia cattolica dell'epoca G. MARTINA, *Storia della storiografia ecclesiastica nell'Otto e Novecento*, Roma 1990, pp. 100-110.

«alla sorveglianza diretta e piena della infallibile autorità della sede apostolica». Ne coglie anche il nucleo centrale nell'abbandono definitivo di «quelle filosofie che crearono una stolta e insieme superba opposizione alla chiesa, le quali, svoltesi nei pratici principii sociali, hanno minato la società tutta quanta, riducendola, per la negazione del vero e divino fondamento e principio d'autorità, all'anarchia»[45].

Nella *Saepenumero* poi il Cornoldi vede l'intenzione del papa di spuntare le armi a quanti «pretendono di far comparire la chiesa come causa dei mali sociali», rendendo evidente sulla base di documentati studi storici «che essa chiesa esercitò in tutti i secoli un salutare influsso sopra le nazioni ed anzi che a lei è natural cosa l'esercitarlo in virtù della sua stessa costituzione». Poiché, secondo l'espressione demaistriana citata nella lettera pontificia, la storia si presenta come «una congiura contro la verità», Leone XIII intende esortare allo studio della storia, per mostrare che l'incessante azione della Provvidenza nelle vicende umane porta a riconoscere nel papato il dispensatore di quella verità che sola può garantire un retto ordinamento della convivenza civile[46].

Letti in quest'ottica gli interventi del papa non potevano spostare le tesi tradizionali dell'intransigentismo sul rapporto tra chiesa e società, che peraltro Leone XIII aveva riproposto nell'enciclica *Humanum genus* sulla massoneria[47]. Non

[45] G. CORNOLDI, *La regola filosofica di sua santità Leone XIII proposta nella enciclica «Aeterni patris»*, in «La civiltà cattolica», 30, 1879, n. 3, pp. 657-672; e *La missione di Leone XIII rispetto alla filosofia coronata da lieto successo*, in «La civiltà cattolica», 34, 1883, n. 1, pp. 641-663. Sul Cornoldi L. MALUSA, *Neotomismo e intransigentismo cattolico. Il contributo di Giovanni Maria Cornoldi per la rinascita del tomismo*, Milano 1986 e *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, II: *Gli scritti inediti di Giovanni Maria Cornoldi*, Milano 1989.

[46] G. CORNOLDI, *La lettera di Leone XIII intorno agli studi storici*, in «La civiltà cattolica», 34, 1883, n. 4, pp. 26-41; e *Il Bonghi e la lettera di Leone XIII sopra la storia*, in «La civiltà cattolica», 34, 1883, n. 4, pp. 141-156, 272-290, 402-417. Si veda anche l'intervento di G. BRUNENGO, in «La civiltà cattolica», 35, 1884, n. 3, pp. 453-466.

[47] Si veda a questo proposito G. CORNOLDI, *La massoneria ecco il nemi-*

è certo un caso che in questi anni gli articoli di «Civiltà cattolica» ribadissero gli elementi fondamentali dello schema intransigente. Lo stesso Liberatore, in una lunghissima recensione al lavoro del professore lovaniense Ch. Perin *Le modernisme dans l'église*, ribadiva che scopo della civiltà moderna era comunque quello di abbattere la chiesa, dando vita ad una società che, «tenendo Dio lontano ... dalle sue istituzioni e dalle sue leggi», ne distruggeva la signoria sulle nazioni. Ballerini ripresentava la civiltà moderna come complotto satanico; e, analizzando in particolare il *Kulturkampf* lo vedeva generato dalla setta giudaico-massonica, desiderosa di rovesciare «l'ordinamento sociale cristiano», base di autentica civiltà. Zocchi celebrava il centenario di Gregorio VII, attualizzandone l'insegnamento con l'affermazione che oggi «l'ordine universale pericola, perché il vicario di Cristo, interprete, custode e vindice delle leggi fondamentali dell'ordine, non può esercitare il suo ufficio con efficacia pari al bisogno»[48].

5. Intanto però, al pari degli intransigenti, anche i «cattolici liberali» erano venuti traendo dalle encicliche papali conforto alle loro posizioni. Così il padre Tosti presentava gli interventi di Leone XIII come un «soffio primaverile che ci solleva il petto al respiro di una grande speranza», in quanto il pontefice si propone di diffondere la civiltà cristiana non solo in un linguaggio attraente per i contemporanei, ma sotto la forma di «un nuovo impero», che si limita «alla signoria delle coscienze».[49]

co: cioè l'enciclica Humanum genus, in «La civiltà cattolica», 35, 1884, n. 2, pp. 385-405.

[48] M. LIBERATORE, *Il modernismo ossia la rivoluzione*, in «La civiltà cattolica», 34, 1883, n. 3, pp. 537-551; 34, 1883, n. 4, pp. 42-50 e 539-548; R. BALLERINI-L. PREVITI, *Dello stato sociale d'Europa*, in «La civiltà cattolica», 36, 1885, n. 1, pp. 5-16; R. BALLERINI, *Del tempo che va e del tempo che viene*, in «La civiltà cattolica», 35, 1884, n. 1, pp. 5-15; G. ZOCCHI, *Il centenario di s. Gregorio VII*, in «La civiltà cattolica», 36, 1885, n. 2, pp. 385-401.

[49] L. TOSTI, *La conciliazione*, in *Scritti vari*, II, Roma 1890, p. 359.

Per la verità il mondo cattolico di orientamento liberale manifestava anche atteggiamenti diversi. Nel 1883 appariva un'opera del Curci – *Il Vaticano regio* – assai critica verso Leone XIII. L'ex-gesuita considera negativamente la *Saepenumero*: a suo avviso «la storia ... deve studiarsi coll'intento u n i c o di conoscere la verità dei fatti; ne segua poi fama od infamia ad istituzioni o persone, codesto non la riguarda»; mentre la lettera pontificia prescrive come fine preordinato alla ricerca l'esaltazione del ruolo civile del papato. Più cauto, ma ugualmente negativo, il suo giudizio sulla *Aeterni patris*. La filosofia di san Tommaso, coordinandosi con i risultati ormai indubitabilmente acquisiti dalla scienza moderna, potrebbe risultare assai utile alla promozione della cultura cattolica; ma la sua restaurazione non è tanto voluta per scopi scientifici, ma per scopi di potere sociale, come mostra l'edizione della *Summa*, che fa più sfoggio di sontuosità editoriale che di rigore critico[50].

Il fatto è che il Curci aveva ulteriormente approfondito il suo pensiero in modo tale da trovarsi su posizioni nettamente divergenti da quelle di Leone XIII. Ai suoi occhi la tradizionale genealogia degli errori moderni si era ormai rovesciata nell'affermazione che Riforma e Rivoluzione francese costituivano i due momenti centrali in cui la coscienza cristiana aveva affermato la propria libertà, respingendo ogni forma di servitù ecclesiastica, politica e sociale. Ora, mentre il papato continuava a proporsi di «ricondurre le moderne generazioni a ciò che era il mondo prima del rivolgimento alemanno od al più prima del francese», occorreva invece francamente riconoscere che «la ... civiltà è cosa strettamente umana, da operarsi dagli uomini secondo la loro coscienza, con quel tanto d'influenza *indiretta* che i ministri della chiesa vi possono esercitare illuminando le coscienze»[51].

Conviene subito precisare che – come ben chiariva il suc-

[50] C.M. CURCI, *Il Vaticano regio tarlo superstite della chiesa cattolica. Studi dedicati al giovane clero e al laicato credente*, Firenze 1883, pp. 267-268.

[51] *Ibidem*, pp. 104-108.

cessivo *Lo scandalo del Vaticano regio* – Curci riteneva ancora la civiltà indissolubilmente legata al cristianesimo: a suo avviso, da un lato essa derivava da semi inizialmente lanciati da Cristo; dall'altro solo l'insegnamento evangelico poteva offrire l'ideale di perfezione cui poteva spingersi il consorzio civile. Ma, mentre quei semi, autonomamente assimilati dagli uomini, li inducevano ormai a costruire secolarizzate democrazie, il ruolo sociale e civile che in esse la chiesa poteva svolgere non consisteva nell'imporre direttive o nel procurarsi privilegi per mezzo di un «papato politico», come in fondo il Curci giudicava quello leonino, ma nello svolgere «l'uffizio di *sale* ... e di *luce*», che Gesù ai suoi tempi aveva compiuto e che ora si adempiva attraverso una più intensa diffusione della conoscenza della Scrittura[52].

Che però questa posizione del Curci fosse piuttosto isolata, anche in quei settori del cattolicesimo filoliberale che più si aprivano alla modernità, mi sembra mostrarlo un libro anonimamente apparso a Roma. Qui, prevedendo come inevitabile sbocco del dinamismo dei valori evangelici nella società civile l'imminente formazione in Europa di nazioni a reggimento democratico, si auspicava che il papa si ergesse ad «arbitro civile» di «questa gran lega della cristianizzata democrazia»[53]. Del resto altri significativi esponenti del cattolicesimo liberale si dichiaravano assai favorevoli agli orientamenti espressi da Leone XIII.

Il libro di A. Stoppani, *Il dogma e le scienze positive* si presentava, ad esempio, come un'applicazione pratica degli indirizzi dell'*Aeterni patris*, contro coloro – gli intransigenti – che l'interpretavano come un «nuovo giogo..., umiliante, insopportabile e tiranno, a cui [si vuole] piegare la libera intelligenza dei filosofi»[54]. L'insigne scienziato lombardo

[52] C.M. Curci, *Lo scandalo del «Vaticano regio», duce la Provvidenza*, Firenze 1884, pp. 61-83.

[53] Non mi è stato possibile individuare il volume; traggo le citazioni dalla recensione di R. Ballerini in «La civiltà cattolica», 31, 1880, n. 3 e 4, rispettivamente pp. 524-537 e 281-295.

[54] A. Stoppani, *Il dogma e le scienze positive ossia la missione apologetica*

attribuiva all'enciclica leonina la volontà di far compiere alla filosofia cattolica contemporanea la stessa operazione che san Tommaso aveva compiuto all'età sua – impadronirsi, cioè, degli strumenti concettuali della scienza –, per contrapporre la corretta verità sperimentale all'erezione del metodo scientifico in metafisica scientista. Ritenendo poi che questa operazione potesse realizzarsi solo sulla base della piena libertà di pensiero e di ricerca, lo Stoppani era portato a collegare ad essa tutte le moderne libertà civili[55]. Finiva così per vedere nell'enciclica papale una legittimazione della loro attuazione nel quadro di una società cristiana, in cui la chiesa godeva semplicemente un'autorità morale che guidava le coscienze di governanti e governati.

E, a proposito della *Saepenumero*, il commento dell'arcivescovo di Capua, G. Capecelatro, pur non privo di spunti apologetici, sottolineava che l'enciclica papale implicava che i cattolici dovevano lanciarsi negli studi storici soltanto dotati di un amore del vero, che occorreva perseguire «anche se talvolta ci apparisca contrario o molesto». È indubbio che secondo il presule, era poi necessaria nell'interpretazione complessiva dei fatti quella filosofia cristiana, che permetteva di vedere come gli uomini si muovessero liberamente per raggiungere gli «alti fini voluti dalla Provvidenza». Ma è anche vero che nel ricorso alla spassionata critica storica egli vedeva non tanto l'esaltazione del ruolo civile del papato, ma piuttosto un esercizio in grado di recar vantaggio al papa ed alla chiesa come alla «libertà vera dell'Italia nostra»[56]. Il

del clero nel moderno conflitto tra la ragione e la fede, Milano 1884, p. 7. La reazione degli ambienti intransigenti nella recensione di F. Salis Seewis, in «La civiltà cattolica», 35, 1884, n. 4, pp. 457-469 e 569-586. Sul personaggio: F. Traniello, *Religione e scienza in Antonio Stoppani*, in «Archivi di Lecco», 1, 1978, n. 1-2, pp. 89-103.

[55] A. Stoppani, *Gli intransigenti alla stregua di fatti vecchi nuovi e nuovissimi*, Milano 1886, p. 252.

[56] A. Capecelatro, *Gli studi storici e papa Leone XIII*, in *Opere*, XII: *Lettere pastorali e discorsi accademici e d'occasione*, Roma 1890, pp. 470-487. Sul personaggio la voce di F. Malgeri, in *DBI*, XVIII, Roma 1975, pp. 435-439.

Capecelatro presentava insomma la *Saepenumero* come conferma alle sue tesi generali circa la necessità di fondare le libertà civili e politiche sulla dottrina cristiana.

6. La cultura cattolica italiana sembrava dunque reagire agli interventi di Leone XIII con il tentativo di intransigenti e cattolici-liberali di scorgervi una legittimazione alle rispettive posizioni sul rapporto chiesa/società. Questa impostazione di fondo trova una puntuale conferma anche nelle reazioni del mondo cattolico all'enciclica *Immortale Dei*, che il papa dedicava nel 1885 a fissare la visione cattolica dello stato, coniugando la riproposizione delle tesi intransigenti sull'apostasia della società moderna dalla chiesa e sulla necessità di restaurare una società cristiana con un possibilismo pratico nei confronti degli stati, che consentiva ai cattolici, salvo il caso italiano, di accettarne gli ordinamenti[57].

In effetti G. Cornoldi pubblica su «Civiltà cattolica» un lungo commento in cui afferma che il papa, pur riconoscendo la legittimità dei governi costituzionali, non solo ha chiarito che «in loro si possono e si debbono condannare quelle macchie ch'egli stesso espressamente indica», ma ha ribadito, con «i temperamenti» necessari alla realtà contemporanea, i principii tradizionali. In particolare, secondo il Cornoldi, il pontefice ha stabilito che ogni società, qualunque sia il suo ordinamento, deve rivolgersi al papa, chiedendogli, come nel Medioevo, «quid vis nos facere?». Il senso dell'enciclica sta dunque nel ripetere che solo la chiesa, in quanto *societas perfecta*, è in grado di indicare al consorzio civile, quali che siano gli assetti politici che può autonomamente assumere, quegli elementi organizzativi – in particolare che «il culto prestato alla divinità sia ancora pubblico e sociale» – che possono permetterle di salvarsi dall'abisso di barbarie verso cui è avviata per il suo disconoscimento del ruolo sociale del cristianesimo[58].

[57] Il testo in *Acta Leonis XIII*, cit., V, pp. 118-150.

[58] G. CORNOLDI, *Commentario dell'enciclica «Immortale Dei»*, in «La ci-

Del resto queste tesi non compaiono solo sul giornale dei gesuiti; ma vengono ribadite dalla pubblicistica intransigente. Le ritroviamo, ad esempio, nel libro che il canonico napoletano G. Prisco dedica alla spiegazione dell'enciclica leonina; mentre appaiono ancora più dilatate nel volume che l'avvocato O. Volontà dedica a rispondere positivamente alla domanda: «Il papa è imperatore?», tanto che la «Civiltà cattolica» deve moderare lo zelo dell'autore[59].

Ma, per converso, persino l'esponente forse più radicale del cattolicesimo liberale, C. Cadorna – contro il quale Liberatore aveva a lungo ed aspramente polemizzato[60] – trova nell'*Immortale Dei* pieno sostegno ai suoi convincimenti. Secondo il senatore piemontese la chiesa, come ogni altra associazione religiosa, è sottoposta al diritto comune dello stato. Lo stato infatti, di per sé non credente né ateo, ha come scopo l'applicazione dell'universale diritto naturale, che implica libertà ed uguaglianza per tutti gli uomini, sicché la chiesa non può avere un potere pubblico né i cattolici privilegi maggiori di quelli che spettano a tutte le altre confessioni. Ora, per il Cadorna, Leone XIII, respingendo le concezioni prevalenti nel Medioevo teocratico ed aderendo invece alla impostazione gelasiana, si guarda dal proclamare che «il papa possa comandare direttamente al potere sovrano come potere temporale e giuridico e facendo ricorso a mezzi giuridici». In tal modo il pontefice riduce il suo ambito d'azione ad una sfera «in cui il comando dell'autorità reli-

viltà cattolica», 36, 1885, n. 4, pp. 506-515, 601-614; 37, 1886, n. 1, pp. 142-157, 271-284, 525-539; 37, 1886, n. 2, pp. 143-157, 526-543; 37, 1886, n. 3, pp. 19-35, 280-294.

[59] G. PRISCO, *Lo stato secondo il diritto e gl'insegnamenti di Leone XIII. Commenti alla lettera enciclica sulla cristiana costituzione degli stati*, Roma 1886; V. VOLONTÀ, *Il papa è imperatore? Ossia l'autorità religiosa nelle sue relazioni con l'autorità civile*, Roma 1889. La recensione elogiativa, ma in qualche modo moderatrice delle tesi che vi erano espresse, di M. LIBERATORE, in «La civiltà cattolica», 40, 1889, n. 4, pp. 457-462.

[60] Si vedano gli interventi di M. LIBERATORE, in «La civiltà cattolica», 33, 1882, n. 2 e 4 rispettivamente pp. 322-335, 444-456 e 143-155, 394-404; 34, 1883, n. 1, pp. 270-286.

giosa è... comando, perché l'individuo volontariamente e liberamente tale lo riconosce e come tale lo accetta, finché lo accetta». In questa prospettiva il Pecci sconfessa il principio fondamentale degli intransigenti per i quali il papa, divinizzato nella sfera religiosa, viene trasportato nella sfera della società civile come potere giuridico, pubblico e politico[61].

È qui opportuno chiarire che anche il Cadorna, che pure riteneva la situazione della chiesa negli stati moderni «pienamente conforme al diritto, per cui non solo è impensabile ritornare al passato; ma nemmeno si deve ritenerlo giusto», condivideva la tesi che la civiltà – anche quella moderna – era frutto del cristianesimo; sosteneva che il diritto universale derivava dall'idea stessa di Dio; ed affermava che solo attraverso l'aiuto delle credenze diffuse dalla chiesa lo stato poteva trovare un sostegno morale adeguato a rendere operativa questa legge universale[62]. Da questo rifiuto di una totale laicità della vita sociale – come dalla convinzione che il socialismo comportava il dissolvimento del consorzio civile nella barbarie, cui solo la chiesa poteva porre rimedio – emerge che la sua lettura dell'*Immortale Dei*, pur certamente forzata, non appare del tutto estranea alla visione effettivamente proposta dal papa[63].

Non si deve tuttavia credere che nella cultura cattolica non emergesse in questi anni anche lo sforzo di cogliere nella linea prospettata da Leone XIII indicazioni specifiche, che si riteneva dovessero portare, più che alla conferma di tesi degli intransigenti o dei «cattolici liberali», a nuovi svilup-

[61] C. CADORNA, *Religione diritto libertà*, ed. postuma a cura di R. CADORNA, Milano 1893, pp. 26 e ss., 245 e ss., 832 e ss. 1389 e ss. Sul personaggio si veda la voce di N. RAPONI, in *DBI*, XVI, Roma 1973, pp. 97-104.

[62] A. CADORNA, *Religione diritto libertà*, cit., pp. 38-39, 60, 462.

[63] Sul punto cruciale della libertà religiosa Leone XIII ripresentava la distinzione tra la tesi e l'ipotesi resa necessaria dalle circostanze storiche; mentre il Cadorna interpretava, forzando il testo, l'affermazione del papa circa il rifiuto del ricorso alla forza per la conversione degli acattolici come legittimazione dell'uguaglianza dei culti.

pi. Ne troviamo un esempio significativo nei due saggi che G. Toniolo pubblica proprio nel 1886, al momento della pratica conclusione del *Kulturkampf* sulla esigenza di orientare gli studi cattolici verso le scienze sociali[64].

Il professore pisano mutua dalle encicliche di Leone XIII sui problemi contemporanei alcune concezioni di fondo: che, essendo la civiltà figlia del cristianesimo, la chiesa esercita una suprema funzione in ordine all'incivilimento; che la degenerazione, incominciata con la Riforma protestante e compiuta con la Rivoluzione, continua a corrodere la società moderna; che lo sviluppo della civiltà dipende dal ripristino di un ordine sociale cristiano. Ma, richiamandosi anche alle direttive contenute nell'*Aeterni patris* e nella *Saepenumero* – e dichiarandosi peraltro sempre pronto a ravvedersi «sotto la scorta del magistero e della gerarchia cattolica» – sostiene che questo insieme di proposizioni non può solo essere affermata, ma deve essere dimostrata scientificamente. In particolare gli studiosi cattolici sono chiamati a dimostrare la necessità dell'influenza della chiesa sul consorzio civile, tenendo ben presente che, come la costruzione della cristianità medievale scaturì da uomini cristianamente ispirati, «la parte maggiore delle istituzioni sociali moderne può rimanere pressoché intatta nella sua struttura... a condizione soltanto di mutarvi lo spirito animatore».

Interpretando con maggiore fedeltà l'impostazione leonina[65], Toniolo prospettava qui la promozione di una cultura che, senza rinunciare a porsi come apologetica cattolica – in

[64] G. TONIOLO, *Alcune linee e quesiti di un programma di economia sociale cristiana*, in *Trattato di economia sociale e scritti economici*, II, Città del Vaticano 1949, pp. 367-391 e *Dell'odierno indirizzo delle scienze sociali-economiche e dei corrispettivi doveri degli studiosi cattolici, ibidem*, pp. 392-420. Sull'orientamento del Toniolo a superare gli schemi della tradizionale polemica fra cattolici si veda C. BREZZI, *Giuseppe Toniolo e i conciliatoristi*, in «Rivista di storia della chiesa in Italia», 25, 1971, pp. 183-213; mentre per la bibliografia relativa al personaggio si veda la voce di P. PECORARI, in *DSMCI*, II, Casale Monferrato 1982, pp. 636-644.

[65] Sulle diverse posizioni storiografiche in merito al rapporto di Leone XIII con la società moderna R. AUBERT, *Leone XIII: tradizione e progresso*, in *La chiesa e la società industriale*, cit., pp. 81-83.

particolare a difesa del ruolo direttivo della chiesa sulla società – non si indirizzasse programmaticamente contro il mondo moderno e le sue acquisizioni. Pur accettando la tesi intransigente della necessità di un ritorno alla *societas christiana,* egli proponeva di ricorrere alle scienze sociali, così come venivano praticate dai contemporanei, per dar adeguato fondamento, ai loro stessi occhi, alle rivendicazioni sociali della chiesa[66]. Si trattava di un aggiornamento in fondo modesto, volto ad usare strumenti nuovi per un fine ben tradizionale. E questa prospettiva si collocava, sia pure con tratti culturalmente più rilevanti, in una linea ben presente alla chiesa ottocentesca: basti pensare che la stessa «Civiltà cattolica», nascendo, si proponeva di ricorrere al nuovo mezzo inventato dalla società moderna per guidare la pubblica opinione, cioè il giornalismo politico-sociale, proprio per combatterla e giungere così alla ricostruzione della cristianità medievale[67].

Tuttavia l'apertura del Toniolo alle scienze sociali avrebbe avuto altre conseguenze: non solo infatti apriva quel lento processo che avrebbe portato la chiesa ad una più ravvicinata conoscenza del mondo moderno, ricavandone una percezione più realistica[68]; consentiva anche l'avvio di un pur faticoso superamento della demonizzazione della modernità. Certo, anche Leone XIII, come ancora testimonia il testo dell'esorcismo «in Satanam et angelos apostaticos», da lui fatto pubblicare nel 1890, non avrebbe mancato di presentare nella società contemporanea il tentativo demoniaco di distruggere la chiesa[69]; ma a recepire e valorizzare questo

[66] Sul complesso rapporto tra la linea del papa e le forme più rigide di neotomismo, legate all'intransigentismo, si può vedere L. MALUSA, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, cit., II, pp. 56-67, anche se le sue tesi non sembrano sempre del tutto convincenti.

[67] C.M. CURCI, *Il giornalismo moderno ed il nostro programma*, in «La civiltà cattolica», 1, 1850, n. 1, pp. 5-24.

[68] Su questo aspetto dell'indirizzo di Leone XIII si veda M.-D. CHENU, *La dottrina sociale della chiesa, origine e sviluppo (1891-1971)*, Brescia 1977.

[69] ASS, 23, 1890/91, pp. 743-747. Sull'origine di questo testo curioso si vedano le note in «Theologisch-praktische Quartalschrift», 87, 1934, n. 1, pp. 161-163 e in «Ephemerides liturgicae», 69, 1955, pp. 54-60.

testo sarebbero stati i circoscritti ambienti cattolici legati alla mera riproposizione dell'eredità di Pio IX, secondo la linea, esemplarmente manifestata dal «caso Pitra»[70], che tendeva a contrapporre gli orientamenti leonini a quelli piani[71].

Sembra così di poter concludere che, se all'inizio del *Kulturkampf* l'interpretazione della civiltà moderna come oscura congiura satanica contro la chiesa era ancora sostenuta da larghi settori della cultura cattolica, alla sua fine essa tendeva ormai a restringersi – non senza ulteriori e più ampi ritorni nella successiva età di Pio X – ai circoli del tradizionalismo cattolico[72].

[70] H. CABROL, *Histoire du cardinal Pitra*, Paris 1893, pp. 350-355 e 417-420.

[71] Rappresentativo di questi ambienti è il volume di E. BARBIER, *Le progrès du libéralisme catholique en France sous le pontificat du pape Léon XIII*, Paris 1907.

[72] È significativo che l'esorcismo di Leone XIII, che Pio X inserirà nel rituale romano in una redazione che elimina i tratti più tipicamente antimoderni del testo, persisterà nella sua versione integrale – come testimonianza dell'intervento anche di questo pontefice a svelamento del complotto satanico della modernità contro la chiesa – in quella corrente, ben rappresentata dall'opera dell'integrista H. DELASSUS, *La conjuration antichrétienne*, Paris 1910, che negli anni a noi più vicini sfocia nelle tesi del vescovo tradizionalista M. Lefebvre (*Ils L'ont découronné*, Escurolles 1987, pp. 151-152).

Liberalismo, democrazia e nascita del «Kulturkampf»

di *Margaret Lavinia Anderson*

Alludendo a Max Weber l'antropologo Ernst Gellner ha scritto di recente: «Il monopolio di un'educazione legittima è al giorno d'oggi più importante e più centrale del monopolio di una coercizione fisica legittima»[1]. In area tedesca lo Stato ha raggiunto nel XIX secolo il monopolio della coercizione fisica legittima. Ma il mercato dell'istruzione non era ancora per certi versi un monopolio, anche se certamente non era del tutto libero. Un'istanza educativa concorrente – più in generale si potrebbe dire un'«istanza di socializzazione» – era nelle Chiese, specie in quella cattolica. Se si parte – come Gellner – dall'idea che nella società moderna ogni potere effettivo è strettamente legato all'educazione, così come alla

Traduzione di Chiara Zanoni Zorzi.

Un'ampia discussione su questi temi costituisce una parte del mio saggio *The Kulturkampf and the Course of German History*, in «Central European History», XIX, 1986, n. 1, pp. 82-115.

[1] «The monopoly of legitimate education is now more important, more central than the monopoly of legitimate violence», in E. GELLNER, *Nations and Nationalism*, Ithaca 1983, p. 34. Gellner ha visto questa pretesa al monopolio dell'educazione non come qualcosa di universalmente valido, ma esplicitamente collegato a una situazione «moderna»: il venir meno della «società segmentata», gli sviluppi della comunicazione, il processo di democratizzazione ecc. Inoltre, egli non ha discusso, come invece fa la sottoscritta, questa pretesa in relazione a conflitti fra Chiesa e Stato, bensì in riguardo a conflitti fra diversi gruppi linguistici nella società. Il passo di Max Weber è tratto da M. WEBER, *Economia e società*, 2 voll. Milano 1961, I, p. 53 e recita come segue: «Per stato si deve intendere un'impresa istituzionale di carattere politico nella quale – e nella misura in cui – l'apparato amministrativo avanza con successo una pretesa di monopolio della coercizione fisica legittima, in vista dell'attuazione degli ordinamenti».

coercizione militare e poliziesca, allora è ovvio che lo Stato mirasse o dovesse mirare al monopolio dell'educazione esattamente come al monopolio della coercizione, e che la Chiesa considerasse e dovesse considerare come proprio diritto le sue pretese di socializzazione dei fedeli nella misura tradizionale. Se a ciò si aggiungono le controversie in merito al diritto matrimoniale e alle rivendicazioni di «parità» dei cattolici, risulta immediatamente evidente come tra Chiesa e Stato vi fosse materiale sufficiente per un conflitto.

Nei primi due terzi del XIX secolo non si arrivò tuttavia ad un conflitto permanente. Fino al 1867 infatti le relazioni oscillarono ora in senso positivo, ora – come in Prussia nel 1837 e nel 1852 – in senso negativo. Non si può parlare né di un conflitto permanente né – come fanno alcuni studiosi di storia sociale negli ultimissimi tempi – di un'alleanza fra trono e altare[2]. La parte cattolica della popolazione non era del resto «fissata» ad un particolare modello politico[3]. Quando le cose andavano male per la sua Chiesa votava prevalentemente parlamentari «clericali». Quando invece la situazione politico-ecclesiastica era pacifica votava secondo altri criteri. Negli anni '60, durante il conflitto costituzionale prussiano, ad esempio, i cattolici votarono «liberale», per lo meno nella parte occidentale della Germania[4].

Questi rapporti fragili e l'atteggiamento elettorale ancora

[2] Ad es. W. SCHIEDER, *Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Wallfahrt von 1844*, in «Archiv für Sozialgeschichte», XIV, 1974, pp. 419-545; G. KORFF, *Formierung der Frommigkeit. Zur sozialpolitischen Intention der Trierer Rockwallfahrten*, in «Geschichte und Gesellschaft», 3, 1977, pp. 352-382; J. SPERBER, *Popular Catholicism in 19th Century Germany*, Princeton 1984, *passim*.

[3] Contro M.R. LEPSIUS, *Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft*, in G.A. RITTER (ed), *Deutsche Parteien vor 1918*, Göttingen 1973, pp. 56-80; in precedenza W. ABEL u.a. (edd), *Wirtschaft, Geschichte und Wirtschaftsgeschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Friedrich Lütge*, Stuttgart 1966, pp. 371-392, soprattutto pp. 61-62.

[4] Cfr. i miei grafici in *Kulturkampf and the Course of German History*, cit., pp. 84 e 86.

aperto sarebbero comunque mutati dopo il 1867 e soprattutto dopo la fondazione dell'Impero. Successivamente al 1871 scoppiò fra Chiesa e Stato un conflitto che solo dopo il 1887 avrebbe trovato una soluzione: il *Kulturkampf*. Contrariamente ad altre crisi di politica ecclesiastica, il *Kulturkampf* rappresentò un punto di svolta, poiché ebbe effetti duraturi, addirittura strutturali sulla vita pubblica della Germania. Uno dei risultati più importanti di questo conflitto fu un improvviso capovolgimento dell'elettorato cattolico, così come una massiccia mobilitazione dei non elettori cattolici: questi fattori avrebbero improntato la storia politica dello Stato tedesco fin nel XX secolo. I maggiori perdenti in questo capovolgimento non furono né la Chiesa né lo Stato, bensì i partiti liberali.

In questa sede mi propongo di esaminare quali furono le ragioni che spinsero i notabili liberali a prendere provvedimenti e a servirsi di una retorica così apertamente contraria ai loro stessi interessi elettorali. Parole e azioni che continuamente estraniarono gran parte del loro elettorato di sempre, spingendolo verso un partito che nel 1866 era ormai con un piede nella fossa.

Come storici ci si trova qui – come spesso accade – presi fra il desiderio di un'argomentazione limpida e chiara da un lato e la responsabilità nei confronti della complessità del passato dall'altro. Il *Kulturkampf* si presenta come un tappeto persiano vario e complesso, fra i cui motivi sono intessuti anche gli sviluppi dell'Italia e del Vaticano, le caratteristiche demografiche della popolazione cattolica così come le riflessioni di Bismarck, le nuove forme di nazionalismo, i pregiudizi confessionali di antica data – per citarne solo alcuni. Prendere uno di questi fili e dire che esso è l'origine e il senso del *Kulturkampf* sarebbe privo di senso.

Eppure: se si osserva questo articolato disegno rappresentato dal *Kulturkampf* e soprattutto il sostegno liberale che esso ricevette, non si può resistere alla tentazione di cercare il motivo del tappeto (per dirla con lo scrittore inglese Henry James): una forma, una figura, una tonalità ricorrente, che conferisca al tutto un aspetto, un senso.

«Il motivo del tappeto» di cui vorrei parlare oggi è il timore di un elettorato di massa, cioè della democrazia.

Se si vuole seguire questa tesi è necessario considerare anzitutto i tempi. Nella storiografia si è soliti ritenere che l'attacco legislativo alla posizione della Chiesa cattolica seguì immediatamente l'annuncio dell'infallibilità del papa nel 1870 e la fondazione dell'impero tedesco nel 1871. Meno di frequente si osserva invece che il *Kulturkampf* fu anche immediatamente successivo all'introduzione di quello che negli Stati europei fu il diritto di voto più ampio.

I liberali non avevano chiesto un diritto di voto democratico e non erano affatto sicuri di volere veramente questo «regalo». Quando dopo le elezioni per il primo *Reichstag* pantedesco del 1871 una serie di deputati clericali entrò in Parlamento, le preoccupazioni liberali esplosero in un'ondata di contestazioni elettorali che denunciavano gli «intrighi clericali»[5].

Leggendo queste proteste elettorali si nota immediatamente come i punti che preoccupavano veramente i liberali fossero in realtà il diritto elettorale democratico e i fattori ad esso legati. Questo disagio si espresse in vari modi: in un'avversione nei confronti delle prime iniziative di organizzazioni di massa; in una negazione della capacità politica dei cittadini appartenenti ad un basso livello culturale e di reddito; infine in una fede nell'onnipotenza del clero cattolico a determinare l'azione politica della sua comunità[6]. Queste tre proteste erano strettamente intrecciate fra loro.

[5] Nella prima sessione del *Reichstag* si discussero non meno di 54 scrutini. 41 proteste nei confronti del clero cattolico costituirono il gruppo più consistente di tutte le petizioni riguardanti la pressione sugli elettori, i tentativi di intimidazione e l'influenza illecita nelle elezioni. Il numero di queste lamentele superò quelle espresse nei confronti di funzionari statali nel rapporto di 5 a 3, e quelle nei confronti di datori di lavoro nel rapporto di 10 a 1.

[6] Così sulla base di quanto assicurato dal nazionalliberale Carl Hermann Kanngießer: si può vedere come quello che veniva detto potesse venir scambiato con quello che (probabilmente) si intendeva, se si confronta quanto il vescovo Ketteler sentì da Kanngießer («Se è stato annunciato che il Signor dottor Reichensperger è il candidato, nessun cattolico è più

Alcuni esempi: talune contestazioni elettorali denunciavano il fatto che comitati locali di cittadini cattolici avevano posto ai loro deputati delle domande e avevano fatto dipendere il loro sostegno da una risposta soddisfacente da parte dei deputati medesimi. Questo modo di fare era particolarmente scandaloso quando un comitato poneva tale domanda ad un deputato che in passato esso stesso aveva sostenuto sulla base di una condivisione delle idee liberali o per patriottismo locale[7]. Questo fu ad esempio il caso di Krefeld. Per gli strati borghesi e nobili abituati ad un ruolo politico dominante l'appello della base all'obbligo di render conto del loro operato fu un attacco inaccettabile alla loro indipendenza – un'indipendenza in cui difficilmente si poteva distinguere ciò che era dovuto al fatto di essere un parlamentare da ciò che era legato invece al ceto. Nel ricevere un questionario da un comitato di questo tipo un candidato commentò: «Non mi lascio puntare la pistola al cuore dai contadini»[8].

La controversia indica l'esistenza di una tensione fra un'assunzione classico-liberale del parlamentarismo e quella di una democrazia moderna. Infatti, se un elettore si preoccupava più della presa di posizione che della persona del suo rappresentante, se aveva comunque le sue idee a proposito di quello che doveva accadere in politica – come, se non facendo domande di questo tipo, avrebbe potuto assicurarsi che il suo voto avrebbe realmente sostenuto la politica della

libero nel collegio elettorale») con quello che disse di Kanngießer (e che si legge negli *Stenographische Berichte des deutschen Reichstags*): «Se solo penso che un elettore viene a sapere che la cancelleria ha annunciato che Reichensperger è il candidato della Chiesa, e l'elezione di un protestante è un peccato mortale, ebbene allora dico che l'uomo non ha più alcuna scelta ... così l'elezione non era più libera». W.E. KETTELER, *Die Centrums-Fraktion auf dem ersten deutschen Reichstag* (1872), ripubblicato in W.E. Freiherr VON KETTELER, *Sämtliche Werke und Briefe*, Bd. 4: *Schriften, Aufsätze und Reden 1871-1877*, bearbeitet von E. ISERLOH-Ch. STOLL, Mainz 1977, p. 117. C.H. KANNGIESSER, in *Stenographische Berichte des deutschen Reichstags* (d'ora in avanti RT), 22 aprile 1871, p. 320.

[7] Ad esempio a Krefeld, Pleß-Rybnik e Treviri.

[8] Il duca von Ratibor, citato in H. RUST, *Reichskanzler Fürst Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingsfürst und seine Brüder*, Düsseldorf 1897, p. 621.

sua scelta? Ma i notabili non ne volevano sapere[9]. Il conte Fred von Franckenberg diceva: «Finora ho solo saputo che i socialdemocratici pongono mandati imperativi ai loro eletti»[10].

In quasi tutti i casi le lamentele per gli intrighi elettorali clericali si univano a lamentele sull'elettorato. Agli elettori cattolici si rimproverava povertà e ignoranza – e questo è del resto assolutamente plausibile in considerazione del fatto che i gruppi cattolici erano visibilmente inferiori sia sul piano economico che su quello culturale rispetto ai protestanti e agli ebrei[11]. Il sindaco di Viereth, in Baviera, mentre lanciava i suoi rimproveri contro la corruzione elettorale clericale si lamentava anche della composizione delle commissioni elettorali, formate da persone appartenenti alla fascia più bassa di contribuenti – come se queste due cose fossero in qualche modo legate fra loro[12]. Wilhelm Wehrenpfennig completava questa analisi riconducendo alla «stupidità» della popolazione il successo che il partito del Centro aveva ottenuto a Bamberga, un collegio elettorale cattolico per l'83%[13].

[9] Come dimostrano sia A. TROLLOPE, nel suo *Phineas Finn*, 1869 che le opinioni esposte da John Stuar Mill, queste preoccupazioni dei notabili non erano un fenomeno solamente tedesco.

[10] RT, 22 novembre 1871, p. 438. Franckenberg afferma di aver visto una lettera di questo genere, spedita da uno di questi comitati cittadini al duca von Ratibor. Secondo Franckenberg il comitato pretendeva da Ratibor la promessa di intervenire in favore del ripristino del potere temporale del papa. Franckenberg era cattolico.

[11] A Lublinitz-Tost-Gleiwitz un funzionario dell'ufficio del *Landrat* aveva minacciato alcuni elettori di danni economici nel caso in cui non avessero votato per il candidato governativo. Più tardi giustificò la sua azione ricordando i brogli elettorali del clero cattolico e il grado di analfabetismo della popolazione. RT, *Bericht der Abteilung III*, 9 novembre 1871: Anlage II, Aktenstück Nr. 63, p. 142.

[12] Passi tratti da una lunga protesta proveniente dal distretto elettorale di Trunstadt, letta da Unruhe Bomst, corrispondente per la V sezione, dinnanzi al *Reichstag*: RT, 17 aprile 1871, p. 229.

[13] RT, 17 aprile 1871, p. 237: «Egregi Signori, un uomo di grande intelligenza ebbe a dire in un'occasione che le persone intelligenti in Germania sono molto intelligenti, ma anche che la stupidità in Germa-

La protesta contro le elezioni a Krefeld è un esempio particolarmente chiaro di questo stretto legame fra la paura nei confronti del clero e il disprezzo nei confronti dell'elettorato. A Krefeld il deputato nazionalliberale Ludwig Friedrich Seyffardt, di religione protestante e prominente industriale del posto, era stato privato inaspettatamente del suo seggio elettorale dal politico del Centro August Reichensperger, cattolico e *outsider*. Dal momento che – come ritenevano i liberali – a Krefeld «fin negli ultimi anni vi è stata un'armonia quasi ideale fra le varie confessioni» e i deputati erano stati sempre eletti senza riguardo alla religione, «devono aver prevalso influenze straordinarie» che hanno determinato la sconfitta di Seyffardt[14]. Volendo indagare sulla questione, i liberali non faticarono a trovare queste «influenze straordinarie». Nella sua lettera pastorale l'arcivescovo di Colonia – questo era il rimprovero che essi facevano – aveva «evocato lo spettro della scomunica su tutti coloro che non sono propensi a schierarsi ciecamente in favore dei suoi candida-

nia è molto stupida. Non voglio usare questa frase in riferimento a un qualche collegio elettorale; (ilarità) ma in generale, egregi signori, anche Voi converrete con me che di grande stupidità si tratta quando un uomo pensa che il fatto di votare per questo o per quel candidato lo possa far salire al cielo o sprofondare all'inferno. Sebbene questo dimostri un alto grado di ignoranza religiosa, è purtroppo un fatto che esistono centinaia di migliaia di persone che credono questo; ora, se da una qualche parte spunta un sacerdote che abusa di questa ignoranza, come appare da tante proteste elettorali, e minaccia di rifiutare l'assoluzione pasquale (opposizione nel Centro) o infonde altre preoccupazioni nei fedeli che vanno comunque sempre a finire o in purgatorio o all'inferno, ... ebbene allora io dico che queste sono armi contro le quali non possiamo combattere ... Se non vogliamo arrivare a far sì che per un terzo della Germania non vi sia più la libertà di voto, dobbiamo votare contro questi principi ...». Cfr. la definizione di Treitschke del diritto di voto universale come «un'arma senza prezzo in mano ai Gesuiti, che assicura ai poteri della tradizione e della stupidità una così scorretta superiorità», in *Parteien und Fractionen*, (1871), in *Historische und politische Aufsätze*, Leipzig 1915[7], p. 609, citato da W. BECKER, *Liberale Kulturkampf-Positionen und politischer Katholizismus*, in O. PFLANZE (ed), *Innenpolitische Probleme des Bismarck-Reiches*, München 1983, p. 69.

[14] C.H. Kanngießer, in RT, 22 aprile 1871, p. 319. Cfr. la descrizione di quest'elezione fatta dallo stesso Seyffardt: L.F. SEYFFARDT, *Erinnerungen*, Leipzig 1900, pp. 50-59.

ti»[15]. Quando poi si chiarì che con il suo messaggio, apparso anche sui giornali[16], il vescovo aveva semplicemente invitato il clero a sottolineare l'importanza delle vicine elezioni e a non intraprendere nulla che potesse essere contrario alla dignità dell'ufficio sacerdotale, i liberali controbatterono dicendo che non si teneva in alcun conto quanto scrivevano i giornali; la gente non avrebbe comunque letto i giornali, «tanto più quando ... la maggior parte della popolazione è formata da cattolici, ma nello stesso tempo anche da poveri tessitori»[17].

Ancor peggio, gli accusatori liberali sostenevano che dei sacerdoti fossero «passati di casa in casa, di stanza in stanza» a raccogliere firme che avrebbero impegnato i membri della comunità ad eleggere Reichensperger. Per questo molto tempo prima del giorno delle elezioni sarebbero stati assicurati i voti di 4000 elettori, il che equivaleva praticamente a un terzo degli aventi diritto al voto[18]. Quando parlamentari del Centro dimostrarono che in nessun modo la gente si era impegnata con la firma in luogo di giuramento a votare in un certo modo, ma che si era invece iscritta in una lista di membri per la formazione del comitato elettorale del proprio partito, la parte avversaria replicò che era sufficiente dare uno sguardo alle firme contenute in questa lista, e dai loro tratti «si vede facilmente che quanto meno gli scriventi non sono abituati a farsi passare per membri di comitati elettorali». Anche se le firme degli elettori non avessero

[15] Reyscher, che leggeva da una protesta elettorale: RT, 18 aprile 1871, p. 269.

[16] RT, 18 aprile 1871, p. 269; 22 aprile 1871, p. 318.

[17] «I quali in realtà non hanno tempo di occuparsi della stampa, ma sentono comunque che cosa viene detto in città e nel collegio elettorale»: C.H. Kanngießer, in RT, 22 aprile 1871, p. 320. La lettera pastorale dell'arcivescovo fu letta in Parlamento da Bock: p. 318.

[18] Von Keudell in RT, 22 aprile 1871, p. 327; inoltre Reyscher: 18 aprile 1871, p. 270; Kanngießer, p. 320. Adam Bock contestò che mai un sacerdote fosse andato di casa in casa a raccogliere sottoscrizioni; tutte le firme furono raccolte in assemblee pubbliche. RT, 22 aprile 1871, p. 318.

costituito un obbligo, «se si tratta di un uomo povero e ignorante, non fa alcuna differenza»[19].

Sostenitori del partito del Centro controbatterono immediatamente facendo notare che i punti esposti dai liberali finivano con l'essere un attacco al diritto elettorale democratico come tale[20].

Come si deve interpretare tutto questo chiasso?

A Krefeld i liberali erano di fronte ai primi indizi di una organizzazione partitica di massa che alla fine avrebbe sostituito la rete di notabili, che aveva rappresentato fino ad allora l'unica forma organizzativa di cui i liberali avessero avuto bisogno. Il risultato di questo nuovo tipo di forma organizzativa – e di questo diritto elettorale democratico – fu un totale capovolgimento dei «normali» rapporti di potere del luogo. Per più di un secolo un piccolo gruppo di famiglie di fabbricanti di seta aveva improntato la vita economica, politica e sociale di quest'importante città tessile. Queste famiglie erano composte quasi esclusivamente da

[19] Von Keudell in RT, 22 aprile 1871, p. 327. Cfr. anche Reyscher: 18 aprile 1871, p. 270. A von Keudell replicò Windthorst: «Se il signor deputato ritiene che vi siano alcune firme scritte non correttamente, desidero ricordargli che stando per un certo tempo fra il popolo e in particolare fra la popolazione contadina noterà che molta gente capace, che sa quello che vuole e che ha energia sufficiente per esprimere la propria volontà, non è comunque in grado di scrivere in bella calligrafia (ilarità). L'illeggibilità della scrittura non costituisce dunque alcuna prova del fatto che la gente che ha sottoscritto non sia tale da non sapere quello che faceva ... Infine vorrei tanto sapere che cosa si dice del fatto che il 18 febbraio un comitato a favore del Signor Seyffardt si sia espresso in maniera assai energica con ben 116 sottoscrizioni in favore del medesimo, su un grande manifesto che ho qui dinnanzi a me, destinato con tutta probabilità alle colonne per le affissioni a Krefeld. Le firme figurano qui stampate, e una cosa stampata è comunque sempre più di una cosa scritta *(ilarità)*»: RT, *22 aprile 1871*, p. *329*.

[20] Dichiarazione del comitato elettorale centrale del partito costituzionale [Centro] a Colonia, che nelle proteste elettorali denunciò i «vistosi attacchi del tutto immotivati contro il diritto di voto universale». Letto da Kanngießer, RT, 22 aprile 1871, p. 320. Cfr. inoltre Ludwig Windthorst su Krefeld, RT, 22 aprile 1871, p. 328 così come su Rosenheim e Mörs-Rees, RT, 5 aprile 1871, pp. 189, 190.

mennoniti o riformati. A Krefeld i cattolici, che formavano più di tre quarti della popolazione, rappresentavano le maestranze. Ma a causa del diritto di voto plutocratico della città essi non erano praticamente rappresentati nel governo cittadino – e la situazione non sarebbe cambiata di molto fino alla fine della Prima guerra mondiale[21]. I notabili liberali ritennero incredibile e in ultima analisi illegittima la vittoria del Centro nelle elezioni del *Reichstag* a Krefeld, in quanto esso rappresentava simbolicamente una struttura di potere contraria in tutto e per tutto alle strutture di potere economiche e politiche realmente esistenti nella città.

Krefeld non fu un esempio isolato della congruenza fra tensioni confessionali e socio-economiche. Casi analoghi si verificarono ovunque nella regione del Reno, dove le attività politiche dei cattolici suscitarono l'irritazione della «maggior parte della popolazione colta e legata a sentimenti patriottici», come si autodefinì senza troppa presunzione un gruppo di liberali protestatari[22]. Varianti allo stesso tema furono le elezioni nell'Alta Slesia, dove i conservatori avevano a livello locale una posizione di predominio analoga a quella dei liberali ad ovest.

Nella prima elezione del *Reichstag* il Centro raggiunse nell'Alta Slesia, un distretto governativo per il 90% cattolico, il 27% del totale dei voti[23]. Eppure fra i notabili il timore di una possibile futura distribuzione dei voti in base a criteri confessionali e specifici degli strati sociali si diffuse così rapidamente che il caso isolato del successo del Centro nel collegio elettorale di Pleß-Rybnik suscitò un'eccitazione ben

[21] H. CROON, *Die Stadtvertretungen in Krefeld und Bochum im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Selbstverwaltung der rheinischen und westfälischen Städte*, in *Forschung zu Staat und Verfassung. Festgabe für Fritz Hartung*, Berlin 1958, pp. 289-306.

[22] Protesta elettorale di Colonia contro le vittorie «clericali», letta al *Reichstag* da Kanngießer, in RT, 22 aprile 1871, p. 320; commento di Bock, p. 317.

[23] J. SCHAUFF, *Die Deutschen Katholiken und die Zentrumspartei: Eine politisch-statistische Untersuchung der Reichstagswahlen seit 1871*, Köln 1928, pp. 57, 174.

maggiore del suo significato numerico. Questa eccitazione si espresse attraverso il nazionalliberale Eduard Lasker, il quale trasformò un dibattito parlamentare su pesanti tentativi di intimidazione da parte del governo e dei grandi proprietari terrieri contro gli elettori del Centro di un altro luogo in un attacco agli intrighi elettorali clericali verificatisi nel vicino collegio di Pleß-Rybnik. L'attacco di Lasker fu sensazionale. Venne applaudito con entusiasmo dai liberali e riportato ampiamente dai giornali in tutto il paese. Di esso voglio riportare qui alcune righe:

«Non ci ha forse sorpresi tutti il fatto che un membro da tutti stimatissimo in questa camera, il quale poco prima dell'elezione si era recato a Roma a capo di una deputazione per esprimere al Santo Padre la simpatia dei cattolici tedeschi, improvvisamente sia stato scalzato in nome della religione cattolica da un uomo del tutto sconosciuto nel gruppo, ... da un uomo i cui meriti saranno forse straordinariamente grandi, ma di cui il mondo sa ben poco e ancor meno il collegio elettorale in cui egli è stato eletto?»[24].

La persona del tutto sconosciuta era il consigliere ecclesiastico Eduard Müller, vicario a Berlino. Lasker e i suoi amici politici riuscirono a spiegarsi l'incredibile vittoria di uno che fino al giorno prima era stato nessuno solo con l'enorme potere del clero. Dove c'è mistero deve esservi miracolo e autorità. Una siffatta interpretazione era tanto più facilmente credibile per i liberali, in quanto la maggior parte condivideva press'a poco le opinioni di Rudolf Virchow sull'Alta Slesia:

«In nessun altro paese, eccezion fatta per l'Irlanda e a suo modo per la Spagna, il clero cattolico ha creato un asservimento del popolo più assoluto di quanto non abbia fatto qui ...»[25].

[24] RT, 5 aprile 1871, p. 174. In dibattiti sugli scrutini dei voti relativi a Lippstadt, Krefeld, Neuwied e Lublinitz-Tost-Gleiwitz le lagnanze nei confronti di *outsider* ebbero un ruolo sorprendente.

[25] « ...Iin nessun altro paese, eccezion fatta per l'Irlanda e a suo modo per la Spagna, il clero cattolico ha creato un asservimento del popolo più assoluto di quanto non abbia fatto qui; il prete è il signore assoluto di questo popolo, che sta a sua disposizione come uno stuolo di servi ...

Manca tuttavia qualsiasi documentazione che dia modo di credere che mai un sacerdote nel collegio di Pleß-Rybnik abbia minacciato di rifiutare l'assoluzione ad un elettore per via del suo atteggiamento di fronte al voto. Accadde invece addirittura che testimoni di ambedue le parti confermassero che i sacerdoti avevano detto alle loro comunità: «Comunque sia, potete votare chi volete voi»[26]. E dal momento che il deputato sconfitto dei conservatori era cattolico come il sacerdote uscito vincitore, si doveva prescindere dalla religione per trovare le ragioni sia della forte irrequietezza degli anticlericali che della vittoria del vicario di Berlino. L'elemento decisivo per l'indignazione dei liberali fu il fatto che nella campagna elettorale i sostenitori di Müller avessero tirato in campo l'ascetismo del loro candidato. Un parroco aveva presentato nel collegio elettorale il consigliere ecclesiastico Müller, – lamentava un deputato liberale –

«un po' come gli abitanti dell'Alta Slesia si immaginano i loro santi, (ilarità), vale a dire come un uomo che in mezzo alla baraonda di questo mondo conduce una sorta di vita da eremita in una semplicità anacronistica ...»[27].

Il deputato lesse in una seduta del *Reichstag* ciò che il parroco avrebbe detto – e riporto la citazione:

Anche questa epidemia ha dato chiara prova di quanto fosse grande la fiducia nei sacerdoti. Se qualcuno si ammalava non cercava il medico, bensì il prete e 'se nemmeno i santi sacramenti erano in grado di aiutare, che cosa poteva mai fare la povera medicina?'». Citazione tratta da K. FRANZKE, *Die Oberschlesischen Industriearbeiter von 1740-1886*, Breslau 1936, p. 91. Pareri analoghi sull'Alta Slesia si trovano in RT: *Bericht der Abteilung III*, 12 novembre 1871, Anlage Bd. II, p. 168. Citazioni sull'influenza clericale in generale si trovano in W.E. VON KETTELER, *Die Centrums-Fraktion auf dem ersten deutschen Reichstag*, cit., pp. 105, 117. Cfr. inoltre Feodor Dostoevsky, che negli anni 1879-1889 faceva dire al suo grande inquisitore a proposito della popolazione cattolica: «Ma guarda un po' come proprio adesso questi uomini sono più che mai convinti di essere assolutamente liberi, e invece hanno portato loro stessi a noi la loro libertà e ce la hanno messa ai piedi in atteggiamento di ubbidienza e sottomissione. Ma tutto questo è opera nostra».

[26] *Bericht der III. Abteilung*, 12 novembre 1871, Aktenstück Nr. 69, p. 168.

[27] Von Winter, in RT, 22 novembre 1871, p. 429.

«Egli vive in estrema povertà, in una stanza buia, non ha vestiti con cui ripararsi da quel gran freddo; sì, gode del sussidio pubblico per i poveri (grande ilarità). Perciò abbiate pietà di lui! Alla fine però, se voi avete compassione di lui e gli regalate una vecchia giacca (risata), ecco che la regala immediatamente ad un povero (grande ilarità). Così conduce una vita opprimente nella sua stanza da lavoro, rischiando di morire di fame (lunga espressione di ilarità), rinunciando a ogni bisogno umano (ilarità turbolenta)»[28].

Sarebbe troppo semplice concludere dicendo che si tratta principalmente di un conflitto di valori, e cioè del conflitto fra il tradizionale ascetismo cattolico e l'utilitarismo moderno. Infatti, quasi altrettanto notevole quanto le battute che gli avversari liberali fecero su Müller e sulla sua presunta povertà, è quello che essi non dissero in proposito, quello che forse ebbero paura di dire.

In primo luogo non dissero che il vocabolario della povertà serviva a incitare gli elettori a riconoscersi nel candidato del Centro. Del resto una simile sollecitazione sarebbe stata assai ovvia, data la situazione sociale dell'Alta Slesia. In questa regione viveva infatti la gente più povera della Germania, impegnata nei poderi e nelle miniere di proprietà dei più ricchi. Nel collegio elettorale di Pleß-Rybnik si trovava la maggior povertà di tutto il distretto governativo. Per questo elettorato una vita di fame e freddo non era un pio «anacronismo». In un candidato che condivideva la preoccupazione e la sofferenza di una simile esistenza ci si poteva per così dire «identificare» anche se era berlinese e prete.

La seconda cosa che gli avversari di Müller non menzionarono nel *Reichstag*, quando risero della sua vita di miseria, fu il fatto che essa rappresentava un violento contrasto con il

[28] Citazione riportata nel «Görlitzer Anzeiger», n. 103 del 3.5.1871, p. 898. Una versione più ragionevole apparve nella «Hallische Zeitung», 4. Beilage zu Nr. 103 del 3.5.1871. Si veda inoltre E. THRASOLT, *Eduard Müller. Der Berliner Missionsvikar*, Berlin 1953, p. 196 e L. VON PASTOR, *August Reichensperger 1808-1895*, Freiburg im Br. 1899, II, p. 26. La versione definitiva è probabilmente il *Bericht der III. Abteilung*, 12 novembre 1871, RT, Anlage, Aktenstück Nr. 69, p. 167. La differenza fra le diverse versioni è probabilmente dovuta ai diversi stenografi.

livello economico e sociale del candidato sconfitto. Lo sfortunato perdente dei *Freikonservativen* si chiamava infatti: duca von Ratibor, principe von Corvey, principe von Hohenlohe-Schillingsfürst. Il duca era un amico di Bismarck, nobile e quindi dello stesso rango di Guglielmo I, e le sue terre, a Rybnik e nei distretti limitrofi, assieme alle immense distese boschive e a 50 villaggi, facevano di lui il terzo maggior latifondista dell'Alta Slesia.

Il contrasto fra il vicario e il duca in fatto di patrimonio e di *status*, un contrasto che rispecchiava il grande dislivello sociale esistente all'interno dello stesso collegio elettorale, non venne menzionato nel dibattito[29]. Si trattò di cecità da quest'occhio particolare, o di toccante emozione, oppure l'attualità politica di questo dislivello era semplicemente troppo evidente, da non venir nemmeno menzionata? Non lo si può sapere. Tuttavia, poiché nel collegio elettorale i sostenitori di Müller dicevano a proposito del loro candidato: «Tiene lontano da sé ogni sfarzo e ogni comfort»[30], non era necessario un attacco ancora più esplicito al nobile titolare del mandato.

Alcuni sostenitori del Centro avevano comunque indicato più esplicitamente il rango del duca come argomentazione contro di lui: «Perché mai volete eleggere il duca? Che cosa ne sa lui degli interessi del popolo? Un uomo che si chiama Müller offre già per il nome che porta maggiore garanzia»[31].

In realtà può sembrare demagogico invitare gli elettori a dare il proprio voto a un candidato principalmente per il fatto che essi si possono identificare in lui; eppure è una caratteristica inevitabile di politica democratica. Proprio questo fu quello che i liberali non pensarono. Essi ritenevа-

[29] A novembre Mallinckrodt definiva tuttavia l'elezione una lotta per l'emancipazione. RT, 22 novembre 1871, p. 437.

[30] Citato da: *Lehrer Parczyk und Plassek aus Marklowitz, Schreiben an dem Reichstag 10. Juni 1871*, in *Bericht der Abteilung III.*, RT, 12 novembre 1871, Anlage Bd. II, p. 167.

[31] T. Schröder, in RT, 22 novembre 1871, p. 433.

no evidente che, come scrive Ludwig Bamberger, «il singolo ... [dà] il proprio voto non al candidato che ritiene più simile a lui, bensì a quello che giudica il più idoneo»[32]. Ma la prassi democratica avrebbe smentito la teoria liberale. Il rapido emergere di una politica dell'identificazione già nel 1871, per quanto «clericale» potesse apparire l'immagine esterna, fu per le *élites* tedesche come un segnale d'allarme delle profonde conseguenze sovversive che dovevano aspettarsi dal nuovo diritto elettorale.

Infatti, non appena si fosse scelto come criterio per l'elezione ad una carica pubblica non più la superiorità naturale rispetto all'elettore, ma l'identificazione con esso, si sarebbe privata del suo vero fondamento la politica dei notabili, una politica che poggiava su prestigio e relazioni personali.

Il simbolismo sovversivo della vittoria di Müller sul duca von Ratibor sorprese l'*élite* slesiana in una fase in cui la sua pretesa di guida naturale era già in bilico. Solo un paio di settimane prima dell'elezione era fallita una gigantesca speculazione finanziaria con le ferrovie rumene. La speculazione era stata fatta fra gli altri dal duca von Ratibor e dal duca von Ujest, un *Freikonservativ* del collegio elettorale vicino, ed aveva causato perdite dell'ordine di parecchie centinaia di milioni di talleri. Grazie a enormi sforzi da parte di Bismarck e del suo banchiere, Gerson Bleichröder, alla fine si riuscì a salvare il patrimonio privato dei grandi signori. Non si fece invece nulla per recuperare i risparmi di tutta una vita di piccoli investitori, alcuni dei quali residenti del posto, i quali avevano confidato nella sicurezza di un affare gestito dai loro stessi magnati. Né Lasker, né alcun altro oratore, che ritenevano l'influenza clericale responsabile della «cacciata» di Ratibor dal «suo» collegio elettorale, fecero il benché minimo accenno allo scandalo delle ferrovie rumene, sebbene questo rappresentasse il fatto sensazionale del giorno – e naturalmente soprattutto nel collegio di Pleß-Rybnik. Ci volle un deputato del Centro per portare alla

[32] L. BAMBERGER, *Die erste Sitzungsperiode des ersten deutschen Reichstags*, in «Holtzendorffs Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtspflege des deutschen Reiches», 1, 1871, pp. 159-199, qui p. 159.

luce il cadavere. Theodor Schröder fece la propria ricerca elettorale e riferì di elettori che dicevano: «Perché mai dovremmo eleggere un duca che è entrato con il suo nome e con il suo patrimonio per costruire ferrovie in Romania? Perché mai dovremmo eleggere il duca sotto il cui nome abbiamo partecipato a quest'impresa e che ora non ci paga nemmeno gli interessi che ci spettano?»[33].

Ma il significato della sconfitta del duca von Ratibor non si esaurisce né indicando l'impiego di un nuovo genere di politica, della politica dell'identificazione, né il rifiuto di un aristocratico estenuato. Infatti il duca von Ratibor era stato il candidato del principe von Pleß, il maggiore latifondista di tutta la Slesia, che con i suoi sessanta poderi possedeva del distretto di Pleß ancora più di quanto Ratibor possedesse del distretto di Rybnik[34]. Nel suo distretto il principe era inoltre proprietario di tutti i boschi, di tutte le miniere e di gran parte della produzione di birra e alcolici[35]. Oltre a tutto questo aveva anche il controllo sulle forze di polizia del

[33] T. Schröder, in RT, 22 novembre 1871, p. 433. Cfr. inoltre F. STERN, *Gold and Iron: Bismarck, Bleichröder, and the Building of the German Empire*, New York 1977, cap. 14, soprattutto pp. 363, 384-385 e la citazione a p. 383, nota 84. Per la risonanza che il fatto ebbe addirittura nella campagna elettorale del 1874 cfr. L. MÜLLER, *Der Kampf zwischen politischem Katholizismus und Bismarcks Politik im Spiegel der Schlesischen Volkszeitung. Ein Beitrag zur schlesischen Kirchen-, Parteien- und Zeitungsgeschichte*, Breslau 1929, pp. 186-187.

[34] La proprietà del principe von Pleß si estendeva per oltre 40.000 ha nel distretto di Pleß. Accanto al duca von Ujest il principe era il maggior latifondista nell'Alta Slesia. Includendo i 10.000 ha nel distretto governativo di Breslavia (che formavano il patrimonio più consistente in questo distretto governativo), la sua proprietà terriera complessiva nella provincia era notevolmente più grande di quella del duca von Ujest. I suoi privilegi di sfruttamento del sottosuolo, istituiti con un decreto del 1843, erano ancora più estesi: 68.032 ha. Fino al 1902 il principe von Pleß era la quarta persona più ricca della Prussia, preceduto da Berthe von Krupp, Goldschmidt-Rothschild e dal principe Henckel von Donnersmarck. Cfr. R. MARTIN, *Jahrbuch des Vermögens*, II, pp. 26-33; P. WEBER, *Die Polen in Oberschlesien. Eine statistische Untersuchung*, Berlin 1913, p. 22 e A. PERLICK, *Oberschlesische Berg- und Huttenleute*, Kitzingen/Main 1953, pp. 55-57.

[35] T. Schröder, in RT, 22 novembre 1871, p. 433.

distretto, così che il suo possesso – per dirla con le parole di uno studioso moderno – era «per molti aspetti un principato quasi-autonomo»[36].

Tutti gli uomini che lavoravano sui beni signorili del principe – e cioè cento forestali, i suoi capi miniera, la sua gendarmeria – erano stati mobilitati in appoggio al duca von Ratibor. Persino il clero cattolico dovette entrare in azione e su 30 parrocchie che facevano parte del collegio elettorale ben 27 presero parte alla campagna elettorale in favore del duca. La sconfitta di questi uomini di punta dei magnati locali mise veramente tutto a soqquadro.

Credeva Lasker veramente, come urlò nella sua filippica contro l'influenza clericale, che la disponibilità quasi unanime, rivelata in precedenza dall'elettorato di Pleß-Rybnik, a far entrare il duca nel *Reichstag* fosse un segno di indipendenza? Non riuscì veramente a vedere quanto autentico coraggio civile ci voleva nel 1871 da parte degli elettori, per votare contro i padroni? Come ci si spiega la passione con cui l'ebreo liberale Eduard Lasker si adoperò in favore del nobile candidato *Freikonservativ*? A un primo sguardo una alleanza di questo tipo appare molto strana.

Certo, è possibile che Lasker sapesse dell'interesse di Bismarck a che il duca venisse rieletto. Forse si schierò in prima fila fra i contestatori dell'elezione di Müller perché in ciò vedeva la possibilità di consolidare la nascente alleanza di interessi fra il suo partito e il cancelliere. Ma non è nemmeno necessario tirare in campo congetture così ciniche per spiegare l'intervento di Lasker. Entusiasticamente votati al nuovo impero e all'ordine del giorno politico di Bismarck, il liberale e il duca erano legati sul piano politico a molte questioni importanti di allora. Al di là del tono canzonatorio Lasker aveva avuto ben poco da criticare all'osservazione sarcastica del vescovo von Ketteler, quando quest'ultimo disse:

«Il partito nazionalliberale ... consta di due settori con due nomi

[36] L. SCHOFER, *The Formation of a Modern Labor Force, Upper Silesia, 1865-1914*, Berkeley-Los Angeles 1975, p. 78; cfr. anche pp. 40, 139.

diversi. Nel *Reichstag* esso ha per così dire una camera bassa e una camera alta. Dell'ultima delle due fa parte il cosiddetto partito *freikonservativ* ... che, per quanto riguarda le idee, coincide esattamente con i nazionalliberali ...»[37].

Altrettanto importante quanto la simpatia politica fu tuttavia una solidarietà fondata su ragioni sociali. In politica il confine non era fra nobili e borghesi oppure fra ricchezza vecchia e nuova, ma fra notabili di qualsiasi rango e quelli che non godevano di una simile «considerazione». Essendo Lasker oriundo di Breslavia, dove per anni aveva infuriato una battaglia fra lo strato dei notabili in generale e un movimento cattolico nascente, sapeva bene contro cosa combatteva il duca. In quanto «notabili» – pur se di origini assai diverse l'uno dall'altro – i due avevano fra loro più cose in comune – e cioè analoghe compagnie conviviali[38] e un analogo comportamento di voto – di quante ne avessero con un uomo come Eduard Müller.

La vittoria del consigliere ecclesiastico Müller nel collegio di Pleß-Rybnik fu nel 1871 ancora un caso eccezionale. In-

[37] H. RUST, *Reichskanzler Fürst Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingsfürst*, cit., pp. 627-629, qui p. 612. Nella letteratura si presume che il «conosciutissimo vescovo cattolico» «... dell'epoca del *Kulturkampf*» sia stato Ketteler. Cfr. L. MÜLLER, *Zur Geschichte der Freikonservativen und Reichspartei*, in «Schlesische Freikonservative 'Partei-Korrespondenz'», 1, 1914, n. 12 e H. GOLLWITZER, *Die Standesherren*, Göttingen 1964[2], pp. 207-208. Lo stesso Gollwitzer preferisce descrivere Ratibor e i suoi pari come «german whigs», un termine problematico se riferito al duca von Ratibor, dato che i suoi instancabili tentativi di rendersi benemerito di fronte al cancelliere, al principe ereditario ecc. possono essere difficilmente raffrontati con l'atteggiamento indipendente di un Melbourne, di un Palmerston o di un Lord John Russell. Subito dopo la sconfitta a Pleß, Ratibor fu presentato da un'assemblea elettorale liberale come candidato per un'elezione suppletiva a Breslavia, e dopo che anche i conservatori locali gli ebbero promesso il loro appoggio rappresentò questo collegio elettorale ininterrottamente fino al 1892.

[38] Il fratello di Ratibor, ad esempio, il principe Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingsfürst, annotava il 19 novembre 1873 nel suo diario di essere stato a pranzo con Lasker, Bennigsen e il proprio congiunto Karl von Hohenlohe-Ingelfingen, allora consigliere del distretto di Lüblinitz-Tost-Gleiwitz. F. CURTIUS (ed), *Denkwürdigkeiten des Fürsten Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingsfürst*, Stuttgart-Leipzig 1907, II, p. 106.

dicò comunque che vento tirava. In questa prima tornata elettorale nazionale dieci su undici degli altri distretti elettorali dell'Alta Slesia inviarono palesemente rappresentanti della struttura di potere: sette conti, due principi, e un consigliere del *Landrat* fuori servizio (futuro ministro di gabinetto). Ma già nell'elezione immediatamente successiva del 1874, con una sola eccezione, i dodici collegi elettorali di questo distretto di governo erano diventati roccaforti del partito del Centro all'opposizione. Oltre a ciò, cinque dei seggi erano stati ricoperti da persone di ceto inferiore rispetto ai loro predecessori, tre da non nobili. Fino al 1893 tutti i seggi del Centro nell'Alta Slesia furono occupati da non nobili. Assai di frequente furono chierici a uscire vittoriosi in questo «sfondamento» democratico.

I parroci si rivelarono dovunque nell'Alta Slesia come coloro che «facilitarono» le forze populistiche[39]. Un parroco aveva un accesso alla popolazione con il quale nessun padrone poteva concorrere. I tre parroci che avevano sostenuto il vicario Müller contro il principe di Pleß sembrano aver avuto un ruolo importante nel rafforzamento del coraggio civile degli appartenenti alla loro comunità, principalmente informandoli circa la loro posizione giuridica e il segreto elettorale.

Oltre a ciò alcuni parroci di villaggio disponevano di forze ausiliarie che moltiplicarono la loro capacità di distribuire schede elettorali; parliamo dei maestri. In tutta l'Alta Slesia e anche in altre regioni i preti si servirono della loro posizione tradizionale di ispettori scolastici per impiegare i maestri loro subalterni nel servizio di sostegno del partito del Centro. Non esiste a tutt'oggi, per quanto sappia, alcuna prova del fatto che i maestri abbiano compiuto questo servizio contro la loro stessa volontà. La posizione di superiorità dei parroci procurò però ai maestri un alibi adeguato quando le *élites*, provocate da questo modo di fare, sfogarono tutta la loro rabbia.

[39] Non fu un caso che quando il partito nazionale polacco riuscì finalmente a far breccia, tre dei cinque seggi che tolse al Centro vennero occupati da sacerdoti.

L'urlo rabbioso delle *élites* sia liberali che *freikonservativ*, nonché del governo, contro l'impiego illecito di funzionari statali (come ora chiamavano i maestri)[40] a capo dei collegi elettorali per il Centro fu una forza trainante da non sottovalutare ai fini dell'affermazione della legge sull'ispezione scolastica del 1872, con cui il clero fu privato del controllo sulle scuole[41]. La presunta «influenza» del clero procurò a tutti coloro che furono coinvolti un alibi valido: sia al maestro che faceva politica, il quale poteva appellarsi alla sua dipendenza economica dal parroco quale ispettore scolastico; sia all'elettore pauroso, che – nel caso in cui vi fossero state difficoltà con il padrone dopo l'elezione – poteva tirare in campo il suo timore della dannazione eterna.

L'onnipotenza del clero fu anche un alibi per le *élites* sconfitte. (Esse non prestavano eccessivamente fede a questa onnipotenza. Ma nonostante tutte queste scuse subito dopo l'elezione di Müller il principe di Pleß ritirò ad esempio il sussidio ai poveri nel suo distretto – a mo' di punizione per il loro comportamento in occasione delle elezioni). Tuttavia, per quanto poco compiacenti possano essere state le *élites* nell'addurre l'influenza clericale come scusa sul piano locale, la protesta contro un'elezione del *Reichstag* che aveva poggiato sull'influenza inadeguata del clero fu comunque uno strumento che esse accettarono di buon grado per salvare la faccia. (Immediatamente dopo il conteggio dei voti nel Pleß-Rybnik un amministratore di polizia del principe convocò un possessore di beni allodiali di nome Pudelko nel suo ufficio e lo interrogò su tutto quello che il

[40] Così il presidente del governo von Biebahn all'ispettore scolastico distrettuale, il pastore Konsalik, 3 luglio 1871, in *Bericht der Abteilung III.*, RT, 8 novembre 1871, Anlage Bd. II, Aktenstück 63, pp. 144-145. Di parere contrario Mallinckrodt, in RT, 22 novembre 1871, p. 441.

[41] Nei dibattiti relativi alla legge sull'ispezione scolastica Bismarck ritornava sempre al tema del collegio di Pleß-Rybnik, sebbene esso non avesse un nesso né sul piano del contenuto né su quello logico con l'oggetto delle trattative. Eppure, la «libera associazione» ha la sua logica, che forse può offrire allo storico elementi più importanti di quelli di cui si è perfettamente consapevoli.

suo parroco aveva detto in chiesa o in qualsiasi altro posto[42]; usò poi le dichiarazioni di Pudelko per una protesta che presentò al *Reichstag* – un procedimento che il contrito Pudelko definì più tardi come un'«inquisizione segreta della polizia elettorale del principe di Pleß»[43]. È improbabile che Pudelko sia stato l'unico a fare un'esperienza di questo tipo).

In una prospettiva di tempi brevi le *élites* potevano dichiararsi contente del risultato ottenuto con le loro proteste. I liberali erano sconvolti dalla prova dell'influenza clericale sulle elezioni. Leopold von Winter, primo sindaco di Danzica, parlava per la maggioranza dei suoi colleghi della sezione di scrutinio dei voti del *Reichstag*, quando definì questa influenza nel collegio di Pleß-Rybnik come «un profondo sconvolgimento della morale pubblica in questo collegio elettorale», «tanto più ripugnante, in quanto essa proviene proprio da coloro il cui ufficio e il cui mestiere sono quelli di elevare e coltivare sul piano morale la sensibilità religiosa». La sua sezione giunse non solo a concludere che l'intervento di tre parroci a favore di Müller (in un collegio elettorale di più di 170.000 elettori – uno dei collegi in assoluto più grandi in Germania) era motivo sufficiente per dichiarare l'invalidità dei voti in questione. Essa superò anche tutti i casi precedenti con il loro metodo di conteggio generoso – un metodo, così fu dichiarato, «che si è lasciato determinare più dalle ragioni etiche che da quelle matematiche»[44]. Il *Reichstag* non ebbe paura di trarre da questo modo di procedere la conseguenza estrema. Le elezioni dovettero essere ripetute[45].

[42] T. Schröder, in RT, 22 novembre 1871, p. 434. Pudelko, di Urbanowitz, era sindaco del luogo e presidente del distretto, nonché possessore di beni allodiali. *Bericht der Abteilung III.*, 12 novembre 1871, Anlage Bd. II, Aktenstück Nr. 69, p. 163.

[43] T. Schröder, in RT, 22 novembre 1871, pp. 434-435.

[44] 22 novembre 1871, pp. 429-430; cfr. inoltre *Bericht der Abteilung III.*, 12 novembre 1871, Anlage Bd. II, Aktenstück Nr. 69, p. 168.

[45] «... Affinché gli elettori abbiano modo di votare liberamente e in maniera veramente popolare». Questa citazione è la conclusione non del tutto coerente della controprotesta di Karl Frehs di Loslau, 15 maggio

Alcuni mandati del Centro non furono riconosciuti nemmeno nel collegio di Mörs-Rees, nella regione del Reno, e a Bamberga, in Baviera, anche qui a causa dell'influenza clericale. Per collegi elettorali come Krefeld invece, dove la vittoria elettorale del Centro mancò in maniera schiacciante, passi simili per non riconoscere i risultati elettorali fallirono più volte per pochissimo nel *Reichstag*[46]. Carico di rabbia per il fatto che non vi fosse alcun pretesto concreto per procedere contro parroci impegnati in politica, il progressista Franz Duncker cercò di far passare una mozione a favore di un procedimento penale nei loro confronti[47]. Oratori del Centro controbatterono che i sacerdoti avevano lo stesso diritto costituzionale di libertà di parola di qualsiasi altro cittadino. Essi sfidarono i liberali ad approvare una legge che togliesse questo diritto qualora questo non fosse andato loro bene[48].

1871: RT, *Bericht der Abteilung III.*, 12 novembre 1871, Anlage Bd. II, Aktenstück 69, p. 167.

[46] Una richiesta di annullamento dell'elezione di August Reichensperger fu bocciata in una votazione nominale solo per 141 a 151. Il partito progressista votò unanimemente per una decisione di invalidità. I nazionalliberali erano 3 a 1 per la proposta di invalidità, sebbene i loro capi, Bennigsen e Lasker, votassero contro. I *Freikonservativen* (*Reichspartei*) votarono l'opposto: vale a dire che la maggioranza votò contro la proposta di invalidità, ma i capi, Wilhelm von Kardorff e il conte Eduard von Bethusy-Huc (tutti e due, si noti bene, in rappresentanza di collegi elettorali slesiani) votarono assieme ad una minoranza significativa per una proposta di invalidità.

[47] Cfr. i discorsi di Kardorff e Duncker sull'elezione Kreuzburg-Rosenberg. Dal momento che qui il conte Bethusy-Huc, un *Freikonservativ*, aveva vinto su un candidato del Centro, fu inutile annullare l'elezione per influenza del clero; RT, 5 aprile 1871, p. 173. Alcuni liberali e *Freikonservativen* argomentarono che il *Reichstag* possedeva una sorta di «inviolabilità di domicilio» (indipendentemente dai diritti del collegio elettorale, di destinare un deputato della propria elezione) nella decisione di validità o invalidità delle elezioni. Cfr. Fries, in RT, 18 aprile 1871, p. 256.

[48] Provocazioni al partito del Centro per limitare la libertà di parola del clero: P. Reichensperger, in RT, 15 aprile 1871, p. 173, e A. Schels, in RT, 17 aprile 1871, p. 234. Il sindaco liberale di Augusta, Ludwig Fischer, replicò con un parere a favore del (futuro) *Kanzelparagraph*. RT, 17 aprile 1871, p. 242.

Ancor prima della fine dell'anno la provocazione del Centro trovò una risposta: nel *Kanzelparagraph* (legge sul pulpito) del novembre 1871, la prima parte della legislazione del *Kulturkampf* nell'impero. La legge prevedeva fino a due anni di prigione per l'abuso dell'ufficio sacerdotale – e l'intromissione nella campagna elettorale era considerata un esempio di tale abuso. Sebbene formalmente questa legislazione fosse stata introdotta nel *Bundesrat* dal governo bavarese, essa proveniva non tanto dallo Stato autoritario conservatore della Germania, quanto invece dalle *élites* sociali che, indipendentemente dai loro legami partitici, si consideravano liberali.

Non si può sottovalutare il significato di questi dibattiti sull'influenza clericale nelle elezioni del 1871, perché contribuirono a creare un'«atmosfera da *Kulturkampf*». La diatriba circa l'elezione a Kreuzburg-Rosenberg nell'Alta Slesia fluttuò in qua e in là per giornate intere. L'elezione nel collegio di Pleß-Rybnik, «il vero e proprio oggetto di tutte queste esasperate ore e giornate di lunghi dibattiti» – come ebbe a definirle il vescovo von Ketteler – fu discussa in ben sei diverse occasioni nell'arco di un anno. L'«integrazione negativa» della maggioranza nel *Reichstag* – fattore ritenuto da alcuni storici tanto determinante nella strategia di dominio di Bismarck[49] – fu evocata già in questi dibattiti in maniera del tutto spontanea, molto prima che il cancelliere intraprendesse per parte sua un qualche passo. Quando il deputato conservatore Moritz von Blanckenburg nell'aprile del 1871 ammonì i suoi colleghi acciocché «evitino Loro stessi di dare l'impressione che noi formiamo una coalizione contro questo partito»[50] era ormai troppo tardi.

La fede nel potere irresistibile del clero fu una «self-fulfilling prophecy». L'approvazione del *Kanzelparagraph* fu in-

[49] W. SAUER, *Das Problem des deutschen Nationalstaates*, in H.-U. WEHLER (ed), *Moderne Deutsche Sozialgeschichte*, Köln-Berlin 1966, pp. 177-198 e *passim*.

[50] RT, 22 aprile 1871, p. 324.

fatti il fatto che diede al clero uno stimolo, mai avuto prima di allora, a mobilitare le masse – e cioè a impegnarsi per la sua abrogazione. Questo si rese visibile già nelle elezioni suppletive che si tennero nel collegio di Pleß-Rybnik nel febbraio 1872. Il duca von Ratibor e il principe von Pleß erano patroni di molte delle parrocchie situate in questo collegio elettorale, e non pochi parroci avrebbero voluto senza dubbio mantenere quanto meno un atteggiamento di riserbo durante le elezioni. Ma la rabbia per il *Kanzelparagraph*, le dichiarazioni offensive sulla loro categoria professionale, che determinarono gran parte delle trattative del *Reichstag* a questo proposito, li costrinse a mettere le carte in tavola.

I sacerdoti non furono gli unici a mettere le carte in tavola. Come in un circolo vizioso l'accresciuta attività dei parroci attizzò fra i liberali ancor maggior paura e disprezzo nei confronti del popolo. Cattolici di ogni livello sociale e orientamento politico potevano leggere nei giornali dichiarazioni liberali aventi come tema «le ignobili passioni della massa priva di giudizio ... il crescente imbarbarimento della plebe clericale e fanatizzata»[51]. E si accorsero che con la «massa priva di giudizio» e la «plebe fanatizzata» di cui si parlava, erano intesi loro stessi. Alla fine persino i notabili cattolici, che nel 1871 detenevano mandati di altri partiti – e precisamente 46 – e non propendevano certo per il clero, furono costretti più volte ad aderire al Centro o a uscire del tutto dalla vita politica.

E le masse cattoliche? Solo ora vennero mobilitate completamente come elettori. Fu la stessa ostilità liberale nei confronti degli elettori cattolici a diventare la forza motrice della mobilitazione dei cattolici come elettori. In tal senso – ma solo in questo senso – hanno ragione anche quegli studiosi delle scienze sociali che sostengono che il milieu socio-morale cattolico coincideva con il Centro[52]. Quando i cattolici do-

[51] Il passo, apparso nella «Kölnische Zeitung», è riportato in H. RUST, *Reichskanzler Fürst Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingsfürst*, cit., p. 685.

[52] M.R. LEPSIUS, *Parteiensystem und Sozialstruktur*, cit., p. 61.

vettero riconoscersi come cattolici in un colore politico non poterono che scegliere il nero.

Aspetti della politica ecclesiastica italiana negli anni del consolidamento dello Stato unitario

di *Giovanni Battista Varnier*

1. *Nota introduttiva*

«Vero è che in questo momento la lotta è giunta fra il governo germanico e il Papa allo stadio acuto, e che Pio IX con un ardimento grande ed assai compromettente per il clero tedesco ha assunto un'attitudine così fieramente battagliera da provocare rappresaglie terribili.

Abbiamo assistito tutti a questa lotta; ma io mi sono trovato in condizioni più favorevoli di altri per osservarla, poiché, grazie all'amicizia che ormai mi lega a parecchie autorevolissime persone del Vaticano, posso avere, prima del pubblico, informazioni importanti, e posso poi leggere integralmente certi documenti e certi articoli di giornali, che o non sono comunicati, o solo in estratto e con opportuni tagli, a lettori italiani.

Per esempio la famosa enciclica del 5 febbraio, con cui in termini violentissimi il Papa protestava contro l'arresto dell'arcivescovo di Posen e del vescovo di Paderborn, dichiarando nulle e invalide le famose 'leggi di maggio', e minacciando la scomunica ai giudici i quali le avessero applicate, mi è stata fatta conoscere assai prima che in seno al Parlamento germanico il partito cattolico, per mezzo del deputato Wendt, ne desse lettura ai soli deputati del centro, essendosi gli altri tutti allontanati dall'aula.

E così pure ho potuto sapere la stessa sera del 5 marzo, dieci giorni prima che si tenesse il concistoro, la nomina a cardinale di monsignor Miecislavo Leodokowski, arcivescovo di Posen, arrestato dal governo tedesco e condannato dal tribunale per disobbedienza alle leggi; come pure, appena è stata pronunziata, ho conosciuto l'allocuzione che Pio IX ha fatto ai cardinali durante il concistoro, e non ho mancato di segnalare a chi di dovere la ripresa del linguaggio violento anche contro l'Italia.

Cogliendo infatti l'occasione dalla nuova legge sul reclutamento, in cui si toglie l'esenzione dal servizio militare ai chierici, ai seminari-

sti, ai frati, e dalle disposizioni emanate intorno alle scuole private, Pio IX accusa il governo italiano di essere nemico della Chiesa e di congiurare alla sua rovina, insistendo poi sopra l'assoluta necessità del potere temporale per il libero adempimento del ministero spirituale.

Negli ambienti vaticani si temeva assai che il governo tedesco insistesse con il nostro per una modificazione della legge delle guarentigie in senso restrittivo; ma questo contegno del Papa era fatto apposta, a parer mio, per accrescere, non per diminuire i pericoli.

Circolava fra il clero e le persone più intime del Papa il testo di una lettera che il Bismarck si pretendeva avesse rivolto al nostro governo, mercanteggiando, per così dire, la restituzione della visita del re Guglielmo al nostro Re e sottoponendola a condizioni di alleanza contro il nemico comune. Si trattava a parer mio di un'abile falsificazione, perché anche coloro che ne sostenevano l'autenticità non sapevano indicarmene la data né la fonte da cui l'avevano appresa; forse era solo un estratto di articoli di noti giornali tedeschi sulle guarentigie.

Certo è che ci siamo trovati da capo in altissimo mare; ed è curioso vedere certi articoli di giornali clericali, ad esempio *L'Osservatore Cattolico*, i quali, pur non osando difendere la legge delle guarentigie, con una logica tutta loro finiscono con ammetterne la relativa bontà.

Si annunziava che alla Camera nostra il partito di sinistra si proponesse di muovere battaglia al governo della destra, accusandolo di troppa indulgenza e mitezza verso il clero e verso il Vaticano e facendosi propugnatore di una politica più energica.

Per quello che risulta a me, i deputati della sinistra non hanno tutti i torti, perché in certe circostanze il governo non solo ha chiuso un occhio, ma si è posto una benda fitta su tutti e due per non vedere; e in ricompensa che cosa ha avuto? L'allocuzione del 15 marzo ed una serie di contumelie e di intimidazioni dei giornali clericali. Sbaglio, qualche cosa ha avuto: l'appoggio, del resto tutt'altro che sicuro, del clero di qualche diocesi nelle elezioni suppletive. Parlo di certa scienza, perché, pur troppo, con mio grande rammarico e disgusto ho dovuto occuparmi anche di questa spiacevolissima quistione...»[1].

[1] *Sulla soglia del Vaticano 1870-1901.* Dalle memorie di Giuseppe Manfroni, Milano 1971, pp. 256-257. (Si tratta di una ristampa dell'editore Longanesi, con un saggio introduttivo di Arturo Carlo Jemolo).

Chi scrive in questi termini nel 1875 non è un diplomatico – come dallo stile potrebbe sembrare – ma un funzionario di polizia, che fu a capo dal 1870 al 1901 del Commissariato di Borgo a Roma[2]. Fu quello, come allora si diceva, un avamposto del governo italiano nel «campo nero» e il brano è tratto dalle memorie di Giuseppe Manfroni, definite da Mario Falco – giurista allievo di Francesco Ruffini e, secondo Jemolo, «giudice severo quanto mai» – «il commento quotidiano alla legge delle guarentigie»[3].

Questo riferimento, pur ampio e dettagliato, è però anche il solo che si trovi nel libro del Manfroni ai riflessi nel nostro paese del *Kulturkampf* che allora si combatteva negli Stati tedeschi. Indubbiamente poco per rientrare nel tema della XXXII Settimana di studio, ma sufficiente per suggerire di impostare questa relazione non tanto sulla diretta comparazione tra la situazione in Germania e quella in Italia, quanto piuttosto nella ricerca di possibili onde lunghe prodottesi nella nostra politica ecclesiastica a seguito di quelle lotte.

Lo spostamento dell'oggetto di indagine fa sì che il titolo e la stessa struttura organizzativa di questo lavoro necessitino di qualche spiegazione, anche perché – come si vedrà – neppure il risultato sopra proposto verrà alla fine raggiunto ma solamente affrontato in una prospettiva metodologica, con il richiamare alcuni fattori reputati nodali e indicare una serie di percorsi, senza però giungere ad una costruzione complessiva.

[2] A proposito di questo Commissariato Cesare Bertini, successore del Manfroni negli anni difficili della grande guerra, ebbe a scrivere che: «Né in tutta Italia e neppure all'Estero, havvi un ufficio di polizia che eguagli, o per meglio dire eguagliasse, quello di Borgo, ove le difficoltà sorgevano ad ogni pié sospinto, per la posizione eccezionale in cui veniva a trovarsi di fronte al Vaticano, il Commissario di Pubblica Sicurezza, che era poi, in linea politica, una specie di *trait-d'union* non richiesto dal campo nero, ma tacitamente accolto seppure fatto segno ad una particolare diffidenza, per quanto con abilità, benevolmente dissimulata» (C. BERTINI, *Ai tempi delle Guarentigie. Ricordi di un funzionario di polizia, 1913-1918*, Roma 1932, p. 11).

[3] A.C. JEMOLO, Introduzione al volume *Sulla soglia del Vaticano*, cit., p. I.

I margini temporali sono rappresentati dagli ultimi decenni del secolo scorso: gli anni appunto della sinistra al governo, ma dovendo considerare un fenomeno che ebbe caratteristiche ideologiche prima che di ordine pratico, è difficile stabilire termini precisi e comunque il 1870 appare storiograficamente come *dies a quo* troppo abituale per poter prescindere dal farvi riferimento, mentre sul piano giuridico la legge delle guarentigie resta un notevole spartiacque.

D'altra parte la vecchia storiografia risorgimentale ha trascurato di ricordare come all'indomani dell'Unità il nuovo Stato fosse una costruzione assai gracile, così che il suo consolidamento venga proprio a corrispondere con l'azione dei governi della sinistra storica, mentre sull'opposto versante cronologico l'età giolittiana si differenzia talmente dalle precedenti da dover essere considerata a parte.

Nell'ambito di questi limiti viene a presentare un certo interesse la ricostruzione del quadro italiano, non tanto delle vicende dei rapporti tra Stato e Chiesa (note nelle grandi linee e nell'approfondimento di singoli momenti), ma della politica ecclesiastica strettamente intesa, enucleandone temi che ritengo principali ed indicandone i piani d'approccio e alcune fonti da utilizzare. È noto infatti che il riferimento a quei modelli teorici che sintetizzano le diverse sistematiche delle relazioni Stato-Chiesa non avviene in base alla lettura di una specifica normativa vigente, quanto piuttosto considerando il reale atteggiarsi della politica ecclesiastica, cioè dell'applicazione che la norma scritta riceve da giurisprudenza, dottrina e prassi amministrativa.

Prima però di tentare questa analisi vorrei esprimere il convincimento che la storiografia italiana relativa ai rapporti tra Stato e Chiesa è prigioniera delle «intuizioni» di Arturo Carlo Jemolo[4]. Si tratta di intuizioni felici, ma che attendono

[4] Il riferimento è principalmente al classico volume, pregevole anche dal punto di vista letterario, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, la cui prima edizione venne pubblicata a Torino nel 1948.

verifiche perché sono finora pochi gli studiosi che hanno percorso la strada indicata da questo Maestro[5].

Più in generale poi vorrei avanzare l'opinione che l'intera storiografia del Risorgimento italiano si è andata formando sovrapponendo il nuovo al vecchio e ritengo quindi che per rimediare alle insufficienze storiografiche[6] sia proficuo togliere le incrostazioni con il ritorno ad un diretto esame delle fonti.

Il giudizio di Jemolo di una continuità – rintracciabile attraverso alcune linee di fondo – della politica ecclesiastica italiana è assai noto e viene condiviso da autorevoli studiosi come Giovanni Spadolini, Pietro Scoppola[7], Francesco Margiotta Broglio[8]. Quest'ultimo insiste sulla «sostanziale identità della politica ecclesiastica post-unitaria anche se, dopo l'ascesa della sinistra ci si sarebbe potuto attendere, sulla base degli atteggiamenti precedenti dei suoi esponenti all'opposizione, dei radicali mutamenti»[9], mentre lo Scop-

[5] Si può a questo punto rilevare come parimenti abbia ricevuto scarso seguito – anche per le difficoltà intrinseche che si incontrano nel perseguire tale genere di studi – la proposta storiografica, avanzata da Jemolo già nel 1939, di esplorare le fonti del diritto canonico specialmente degli anni della Riforma (A.C. JEMOLO, *Direttive di ricerche canonistiche*, in «Archivio di diritto ecclesiastico», 1939, pp. 341-346).

[6] Le lacune presenti sul piano della ricerca storica avrebbero una portata così ampia da non consentire neppure di confermare il giudizio storiografico tanto ripetuto di una «sostanziale continuità nella politica ecclesiastica della sinistra rispetto a quella dei governi che la precedettero nel primo periodo postunitario. È necessario, infatti, scavare più in profondità tra le fonti disponibili e mettere in luce tutti gli elementi particolari che ancora sfuggono all'osservatore, per giungere a formulare giudizi più articolati su tutti gli aspetti delle relazioni fra le due Rome durante quegli anni» (G. IGNESTI, *Il tentativo conciliatorista del 1878-1879. Le riunioni romane di Casa Campello*, Roma 1988, p. 15).

[7] Cfr. *Chiesa e Stato nella storia d'Italia. Storia documentaria dall'Unità alla Repubblica*, a cura di P. SCOPPOLA, Bari 1967, pp. 108 e ss.

[8] Cfr. F. MARGIOTTA BROGLIO, *Legislazione italiana e vita della Chiesa (1861-1878)*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878). Atti del quarto Convegno di Storia della Chiesa, Relazioni*, I, Milano 1973, pp. 101-146.

[9] F. MARGIOTTA BROGLIO, *Chiesa e Stato dalla Destra alla Sinistra*, in «Nuova Antologia», 1976, n. 527, p. 545.

pola, sempre a proposito delle differenze tra destra e sinistra, evidenzia una identità di interessi fra i due gruppi e «sostanziale convergenza su taluni presupposti ideologici»[10]. Meno condiviso è invece il pessimismo di fondo dello Jemolo che lo porta a sostenere che: «La storia di quei rapporti tra Santa Sede e governo italiano fu veramente una storia piuttosto meschina»[11] e che: «nessuno può mettere in dubbio che la politica interna ed estera, almeno nei primi dodici anni di governo della sinistra (quanto a dire finché vi fu una vera sinistra), sia stata più che modesta, ricca d'insuccessi e di fallimenti»[12]. E ancora viene ricordata la scarsa coerenza della sinistra con i vescovi a cui dapprima si nega l'*exequatur* e poi viene concessa la scorta dei carabinieri «quando prendon possesso della sede vescovile»[13].

Sono giudizi severi dai quali si salva soltanto l'esponente politico più prestigioso di fine secolo, quel Francesco Crispi nei confronti del quale Jemolo non nasconde simpatia[14], apprezzandone come linea vincente la duttilità della politica ecclesiastica[15] e valutandolo uomo di governo che avrebbe

[10] P. SCOPPOLA, *La Chiesa e il fascismo. Documenti e interpretazioni*, Bari 1971, p. XV.

[11] A.C. JEMOLO, Introduzione al volume *Sulla soglia del Vaticano*, cit., p. VI.

[12] *Ibidem*, pp. XIII-XIV.

[13] *Ibidem*, p. XIV.

[14] «C'è una certa residua simpatia per l'uomo Crispi, che mi sembra sempre emergere dalla massa dei contemporanei, di cui apprezzo la fede, la devozione al Paese, quell'aver saputo sradicarsi presto da ogni legame regionale, da ogni vincolo di gruppo (meno facile, anzi pressoché impossibile, svincolarsi del tutto dalle idee che ci hanno plasmato), essere uno dei primi italiani nuovi, soltanto italiani: senza neppure i rimpianti, così comuni a professori ed uomini di legge, per vecchi codici, vecchi ordinamenti» (A.C. JEMOLO, *Crispi*, Firenze 1970, nuova edizione aggiornata, pp. XXII-XXIII).

[15] «La politica ecclesiastica di Crispi potrà essere valutata, molto diversamente a seconda del punto di vista da cui l'osservatore si ponga; ma non si può negarle il merito di essere stata una politica duttile, adatta a tutte le esigenze del momento, capace di seguire l'avversario su ogni terreno. Sarebbe vano cercarle pregi di fissità e di rigidità che non ebbe;

potuto conseguire la conciliazione se soltanto avesse saputo «vincere l'inveterato abito mentale che lo portava ad addossare alla Curia ed al clero pur colpe immaginarie, e non gli permise di frenarsi in certi scatti che portarono in date ore al massimo di tensione i rapporti tra Stato e Chiesa»[16].

Giudizi dunque complessivamente critici ai quali possiamo aggiungere quello più volte espresso da Spadolini nei confronti del primo esponente della sinistra giunto alla guida del governo, il Depretis, descritto come politico «pronto a tutti i compromessi, sensibile a tutte le transazioni», la cui Italia «non offriva ai cattolici nessun motivo di speranza», perché egli «era intransigente su un solo punto: sui rapporti con la Chiesa»[17].

Insieme a questa premessa si deve ricordare come per tutto il secolo XIX quelli che – come allora si diceva – venivano definiti «affari di coscienza» furono oggetto di attenzione a livello di classe politica e di opinione pubblica, ben più spiccata non solo di quanto non si abbia oggi, ma neppure di quanto non si possa immaginare, abituati come siamo ad attribuire un valore prevalente ai fattori economici[18]. Attilio

fu politica di guerra, che segue il nemico in tutti i suoi sbalzi, che si sposta in avanti e indietro per non perdere il contatto e per serbare la posizione più favorevole.
Il papato ambiva al ricupero dello Stato, alla distruzione dell'unità italiana: l'Italia non mirava a distruggere né a togliere alcunché al prestigio del papato, a diminuire in guisa alcuna la religiosità del popolo italiano; attese le poste, nessun dubbio che la vittoria rimase all'Italia» (A.C. JEMOLO, *Crispi*, cit., pp. 83-84).

[16] A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., p. 279.

[17] «Formato alla scuola mazziniana, erede degli ideali e delle passioni del partito d'azione, il *leader* della Sinistra trasformista rifuggiva da ogni velleità di conciliazione, era insensibile ad ogni suggestione clerico-moderata» (G. SPADOLINI, *Le due Rome. Chiesa e Stato fra '800 e '900*, Firenze 1973, p. 328).

[18] Ancora con riferimento a Crispi fu osservato come il suo ricordo si allontani e svanisca sempre più e «Solo in convegni di studiosi di storia contemporanea si discuterà ancora di lui: ed in questi convegni le voci dei giovani storici, educati ad una scuola che dà tanto posto al fattore economico, alla prosperità dei popoli, cui è difficile comprendere l'asprezza

Brunialti, professore di diritto costituzionale, deputato al Parlamento e consigliere di Stato, nel 1892, in un'opera assai celebre quale la *Biblioteca di Scienze Politiche*, sosteneva – con una certa retorica propria del tempo, ma riflettendo convincimenti allora assai diffusi – che: «Non vi ha, si può dire, problema politico più delicato ed importante, come non ve n'ha uno, il quale si imponga a noi con maggiore urgenza di quello delle relazioni fra lo Stato e la Chiesa»[19].

In epoca recente, un giurista di diversa formazione rispetto al Brunialti, ribadiva che i problemi di politica e legislazione ecclesiastica furono: «tra quei problemi centrali che più costituirono l'assillo e il tormento tanto dell'Italia preunitaria risorgimentale, quanto dello Stato stesso unitario liberale, assumendo in determinati periodi punte di altissima drammaticità e mantenendo a lungo un ruolo addirittura preminente nella nostra stessa vita nazionale»[20]; mentre sono ancora una volta le riflessioni di Arturo Carlo Jemolo che insistono sul fatto che la soluzione del conflitto tra Stato e Chiesa si poteva avere solo allorché: «le questioni di politica ecclesiastica prendessero un posto sempre più secondario nella coscienza comune, che se ne parlasse il meno possibile»[21].

Prima di entrare nello schema prospettato, vorrei precisare ancora che, nel considerare degli aspetti della politica eccle-

ch'ebbero i rapporti tra Chiesa e Stato nella seconda metà dell'Ottocento, cui è quasi impossibile rendersi conto di quella tenace paura degl'italiani del tempo di Umberto I (ma ne raccolsi gli accenti ancora nel 1914-15), che l'unità nazionale potesse essere rimessa in forse, che si potesse ritornare all'Italia ante 1859, ... le voci dei giovani storici saranno in prevalenza severe» (A.C. JEMOLO, *Crispi*, cit., pp. XII-XIII).

[19] A. BRUNIALTI, *Lo Stato e la Chiesa in Italia*, in *Biblioteca di Scienze Politiche*, VIII, Torino 1882, p. VII.

[20] P.A. D'AVACK, *La legislazione ecclesiastica*, in *Atti del Congresso celebrativo del Centenario delle Leggi amministrative di unificazione. La legislazione ecclesiastica*, a cura di P.A. D'AVACK, Vicenza 1967, p. 17.

[21] A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., p. 280.

siastica italiana negli anni del consolidamento dello Stato unitario, cercherò di non soffermarmi sui risvolti connessi alla questione romana e neppure su quelli relativi alle vicende del cattolicesimo italiano. Operazione non facile per gli intrecci esistenti tra le diverse problematiche, ma dettata da esigenze di carattere metodologico.

Quanto la storia dei rapporti tra Stato e Chiesa è legata a quella della nostra politica estera è ben noto[22], come è altresì noto quanto questa fu condizionata dalla presenza del pontefice in Roma[23]. Ce lo ricorda per tutti Federico Chabod in alcune pagine che dopo quarant'anni dal giorno in cui furono scritte non hanno perduto valore. Mi riferisco all'accusa formulata dal Bismarck ai governanti italiani che con la legge delle guarentigie avrebbero troppo protetto il papa, così da consentirgli di attaccare senza alcun rischio la Germania[24].

[22] «E, per quanto ciò sia stato spesso trascurato dagli storici *ancien régime*, la politica estera italiana, almeno negli anni fra il 1880 e il 1900, fu dominata dalla preoccupazione prevalente di assicurare l'unità e l'indipendenza nazionale contro le rivendicazioni del Papato, ideali prima ancora che territoriali» (G. SPADOLINI, *Il Papato socialista*, Milano 1964, p. 243).

[23] In presenza del «più amabile dei papi diplomatici», «il dissenso tra Quirinale e Vaticano era un elemento della politica europea, una carta nel gioco di tutte le cancellerie» (A.C. JEMOLO, *Crispi*, cit., p. 68).

[24] «Senonché, nemmeno l'avvicinamento con la Germania, iniziato nel '71-'72, condotto innanzi nel '73, poteva concludersi e divenir duraturo. Perché, se da Parigi si gridava 'voi tenete prigioniero il Papa, avete offeso la Santa Sede e il mondo cattolico', da Berlino, con il Bismarck impegnato allora a fondo nella lotta contro la chiesa cattolica – il cosiddetto *Kulturkampf* –, da Berlino si disse fra '74 e '75 'voi siete stati troppo larghi con il Papato, con la legge delle guarentigie lo avete protetto, reso inaccessibile all'azione di altri stati: voi siete dunque responsabili se adesso Pio IX impunemente scaglia condanne contro la Prussia'. In altri termini: malamente impegnandosi in quel grosso errore politico che fu il *Kulturkampf*, Bismarck cercava alleati e sperava di trascinare con sé, nella lotta aperta contro il Papato, anche l'Italia. Quando vide che il governo italiano non intendeva seguirlo su questo terreno – ed è il più grande elogio che possa tributarsi alla politica estera della Destra nei suoi ultimi anni – Bismarck passò, dalla cordialità verso l'Italia, alla freddezza anzi all'avversione, sino a fantasticare, nella primavera del '75, di una possibile quadruplice Francia, Italia, Papato, Austria in funzione antitedesca» (F. CHABOD, *Considerazioni sulla politica estera dell'Italia*

Circostanza questa assai nota[25] e che nel 1895 fu sottolineata dallo stesso Crispi in una seduta del Senato[26].

Quanto poi gli eventi che costituiscono i rapporti tra Stato e Chiesa siano parimenti condizionati da quelli del cattolicesimo politico italiano è un fatto anch'esso noto. Si è detto in proposito che il grande peso dell'egemonia crociana fece trascurare nella ricostruzione della storia d'Italia il ruolo dei cattolici e della vita religiosa dal Risorgimento in poi. Ciò è vero soltanto in parte perché nel periodo che a noi interessa quella che con felice espressione viene definita «opposizione cattolica» non ebbe, a mio avviso, alcun significato sul piano politico, anche se proprio in quegli stessi anni si gettarono le basi delle organizzazioni cattoliche che costituirono il supporto della futura attività politica. Infatti con la scomparsa, a seguito della loro mancata rielezione per la riconferma del *non expedit,* di quegli ultimi deputati che per comodità espressiva potremmo definire clericali e con l'emarginazione in Senato dei superstiti esponenti cattolici, negli anni tra il 1870 e inizio secolo, il movimento cattolico si trovò non tanto all'opposizione quanto piuttosto fuori dello stesso sistema.

Ovviamente, rispetto al livello parlamentare, la situazione è diversa sul piano amministrativo – penso agli scontri di carattere municipale a Brescia tra le maggioranze cattoliche e un uomo di Stato quale Zanardelli, sempre però contenuti nell'ambito locale[27] – o sul piano di quegli aristocratici circoli

dal 1870 al 1915, in *Orientamenti per la storia d'Italia nel Risorgimento*, Bari 1952, pp. 28-29).

[25] Si veda anche L. SALVATORELLI, *Chiesa e Stato dalla Rivoluzione francese ad oggi*, Firenze 1955, p. 95.

[26] Cfr. A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, cit., p. 283.

[27] Il riferimento, che potrebbe essere esteso ad altre realtà locali, viene fatto soltanto perché si tratta di un terreno maggiormente sondato da una serie di studi. Cfr. i contributi raccolti nel volume: *Giuseppe Zanardelli*, a cura di R. CHIARINI, Milano 1985; resta inoltre fondamentale l'ampia ricerca di O. CAVALLERI, *Il movimento operaio e contadino nel Bresciano (1878-1903)*, Roma 1972.

romani a cui si deve il tentativo conciliatorista del 1878-79 recentemente studiato da Ignesti[28].

L'azione di governo della sinistra prescinde dunque dal ruolo dei cattolici nella società italiana e sarà solo con il Patto Gentiloni o meglio con la nascita del Partito popolare o forse ancora meglio con l'ultimo governo Giolitti – allorché lo statista minacciò di intraprendere una politica anticlericale se non avesse ottenuto l'appoggio dei popolari[29] – che il cattolicesimo politico entra tra i fattori determinanti della politica ecclesiastica italiana.

2. *Le principali problematiche*

Quasi ricalcando le competenze ministeriali che vogliono la questione romana spettante al ministero degli Affari esteri, quella cattolica afferente agli Interni, incanalerò il mio intervento in modo da contenervi le problematiche di politica ecclesiastica che allora facevano capo al ministero di Grazia e Giustizia e dei Culti. Tali problematiche potrebbero essere ricondotte principalmente attorno ad alcuni temi (patrimonio sacro; decime; enti ecclesiastici; opere pie; diritti di patronato; *exequatur*; abusi dei ministri di culto; controllo scolastico e educazione religiosa; riconoscimento del matrimonio canonico e progetti di divorzio; minoranze confessionali; attività degli enti locali riguardante il fenomeno religioso), che anche nell'ultimo trentennio dell'Ottocento costituiscono tipiche materie miste. Alcune di esse hanno origine antica mentre altre, come quelle che si riferiscono al diritto di famiglia e alla scuola, sono quasi completamente nuove e nascono con la laicizzazione dello Stato[30].

[28] Cfr. G. IGNESTI, *Il tentativo conciliatorista del 1878-1879*, cit.

[29] Cfr. G.B. VARNIER, *Gli ultimi governi liberali e la Questione romana, 1918-1922*, Milano 1976, pp. 151-152.

[30] Per il loro rilievo specifico questi ultimi temi (sistema scolastico e matrimoniale) necessitano di essere trattati in modo organico e sono stati affidati alla competenza di singoli relatori. Si vedano quindi i contributi

Resta infine da precisare che più arduo sarà ricercare l'influenza sulle tematiche sopra delineate di fattori esterni e, in secondo luogo, che non si potrà che fornire una visione

di: G. CHIOSSO, *La questione scolastica in Italia* e S. FERRARI-A. ZANOTTI, *Famiglia e diritto di famiglia nel conflitto fra Stato e Chiesa.*

Restano di difficile collocazione – ponendosi a cavaliere tra il campo di interesse degli storici della scuola e della pedagogia e quelli degli ecclesiasticisti – le tematiche relative al diritto dello Stato ad intervenire nella vita dei seminari e alla soppressione delle Facoltà teologiche. Per quanto riguarda la prima questione, che fu ricorrente nei dibattiti parlamentari e nella pubblicistica giuridica e politica di tutta la seconda metà del secolo scorso, non sfuggono i risvolti delicati che vi erano connessi. Infatti, i prospettati controlli di ordine economico, sulla organizzazione degli studi, della disciplina, delle norme igieniche e le tesi sul diritto della Chiesa di rifiutare le ispezioni che i funzionari governativi intendevano compiere, nascondevano premesse di ordine ideologico che andavano dall'interesse pubblico ad avere sacerdoti culturalmente preparati, a quello di tutela individuale, che si spingeva fino alla possibilità di valutare la libera espressione della vocazione religiosa. (Ci sono in proposito una serie di relazioni ministeriali e tavole statistiche, tra le quali: *Dei Seminari del Regno. Relazione a S.E. il Ministro per l'Istruzione Pubblica del provveditore capo per l'istruzione secondaria G. Barberis, Roma, 5 febbraio 1879*, in «Bollettino Ufficiale della Pubblica Istruzione», 1879, pp. 155-190; per quanto riguarda la dottrina una presentazione dei vari dibattiti può rinvenirsi in D. SCHIAPPOLI, *Il riordinamento dei Seminari in Italia*, in «Rivista di diritto pubblico», 1910, pp. 529-563).

Ricorda il Gismondi: «La tendenza che prevalse fu di riconoscere ai seminari una autonomia di gran lunga superiore a quella della quale godevano gli istituti privati, cioè non si ritenne poterli separare dalla loro base fondamentale, l'appartenenza all'organizzazione della Chiesa; in altri termini, prescindere dalla loro ecclesiasticità» (P. GISMONDI, *Il nuovo giurisdizionalismo italiano*, Milano 1946, pp. 198-199).

Per ciò che concerne la soppressione in Italia delle Facoltà di teologia, avvenuta con legge 26 gennaio 1873, c'è da osservare che si trattò più che altro di presa d'atto di una estinzione piuttosto che della soppressione di una istituzione fiorente. Infatti la diffidenza della gerarchia ecclesiastica nei confronti delle autorità statuali si manifestava anche tenendo lontano i chierici dalle Facoltà teologiche dello Stato. Il provvedimento, che rispondeva ai principi di separazione e incompetenza statuale in materia ecclesiastica, e quindi della non confessionalità di ogni forma di insegnamento, finì con il potenziare le istituzioni culturali della Chiesa e migliorare il livello degli studi nei seminari (in proposito è classico il lavoro di F. SCADUTO, *L'abolizione delle Facoltà di teologia in Italia, 1873. Studio storico-critico*, Torino 1886; per un contributo più recente: B. FERRARI, *La soppressione delle Facoltà di teologia nelle Università di Stato in Italia*, Brescia 1968).

sostanzialmente globale, che può quindi tener conto soltanto in parte delle diverse realtà del paese. Infatti siamo soliti considerare in modo unitario quello che fu soltanto un ordinamento accentrato e restiamo vittime del giudizio crociano per il quale proprio nel periodo che stiamo considerando si andò «formando una vita nazionale comune, che supera le grette e meschine vite regionali e dà benessere economico e spirituale»[31]. Il centralismo di ispirazione giacobina, cioè contrario a riconoscere spazio alle autonomie locali, con cui venne compiuta l'unificazione nazionale non ci deve far dimenticare, per chi voglia avvicinarsi allo studio di alcune espressioni della realtà italiana, la necessità di porre la propria attenzione ai vari casi particolari. Compiuta l'unificazione il regno d'Italia presentava situazioni diversificate anche nelle strutture ecclesiastiche e nella distribuzione della ricchezza della Chiesa, tanto che il quadro del Nord non era in alcun modo assimilabile a quello meridionale. Per fare un esempio macroscopico basta ricordare il caso della parrocchia che assume connotazione diversa nell'Italia settentrionale (per lo più caratterizzata dalla fabbriceria) rispetto alla chiesa ricettizia del Meridione[32].

Quest'ultima[33] – associazione di sacerdoti che amministrava dei beni in massa comune i quali le appartenevano a titolo privato ed erano di origine laicale – è l'elemento originale dell'intera struttura ecclesiastica meridionale e fattore significativo della vita religiosa e della società nel suo complesso.

[31] «In questo periodo si va formando una vita nazionale comune, che supera le grette e meschine vite regionali e dà benessere economico e spirituale. All'interno quei saggi e onesti governanti riuscirono a mitigare gli odi di parte attraverso l'articolazione di un costume civile, morale e parlamentare così progressivo da suscitare nel 1888 l'ammirazione del grande Gladstone che paragonava il cambiamento dell'Italia alla trasformazione della Francia tra il 1798 e l'Impero» (B. CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bari 1942, p. 65).

[32] In proposito si veda la rassegna storiografica di M. ROSA, *Le parrocchie italiane nell'età contemporanea*, nel volume *Religione e società nel Mezzogiorno*, Bari 1976, pp. 157-181; inoltre *La parrocchia in Italia nell'età contemporanea*, Napoli 1982.

[33] Tra i classici riferimenti in dottrina: F. SCADUTO, *Rappresentanza delle parrocchie vacanti. Restauro e patronato dell'ex ricettizie*, Torino 1900.

La norma eversiva non tenne conto della diversa organizzazione e distribuzione delle strutture ecclesiastiche; così nel settentrione la parte di ricchezza di indole parrocchiale restò intatta, mentre vennero colpite le chiese ricettizie del Sud (per la maggior parte erette in capitoli collegiali), determinando una crisi di carattere più ampio che, oltre a rivolgersi contro il clero regolare, come nel resto d'Italia, non risparmiò neppure il clero secolare, depauperando l'intero sistema di sostentamento ecclesiastico[34]. Risulta pertanto evidente che le conseguenze dell'applicazione di queste leggi non si possono cogliere appieno se non partendo da un esame delle strutture sulle quali l'intento eversivo venne ad incidere e dalla specificità dell'organizzazione ecclesiastica così come si presentava nella seconda metà del XIX secolo.

Al di là di questi aspetti particolari c'è da osservare – poiché siamo ormai entrati nell'esame delle principali problematiche sopra elencate – che quello della proprietà ecclesiastica fu un fenomeno di ampiezza notevole. In Sicilia, dove non si verificarono le alienazioni del periodo napoleonico, l'eversione dell'asse ecclesiastico del 1866-67 ebbe una portata enorme, detenendo l'isola quasi la metà di tutte le corporazioni religiose soppresse[35]. Secondo Gaetano Salvemini:

> «Il Napoletano e la Sicilia erano ricchissimi di beni ecclesiastici, mal coltivati, è vero, ma i cui prodotti si consumavano localmente; la conquista di tutti quei beni a vantaggio delle finanze d'Italia, sottrasse all'Italia Meridionale una enorme quantità di capitoli sotto forma di pagamenti immediati all'atto della compera o di pagamenti annuali, che si sono protratti fin nei nostri giorni; e la coltivazione è rimasta in generale allo stesso punto del 1860, se pure in parecchi luoghi non siamo andati indietro; per cui si può dire che la confisca dei beni ecclesiastici servì solo a larvare una colossale indennità di guerra pagata dall'Italia meridionale a profitto dell'Italia una»[36].

[34] Cfr. G. De Rosa, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Bari 1978.

[35] Cfr. A. Sindoni, *L'eversione dell'asse ecclesiastico*, in *Storia della Sicilia*, IX, Napoli-Palermo 1977; ora anche in *Chiesa e società in Sicilia e nel Mezzogiorno. Secoli XVII-XX*, Reggio Calabria 1984, p. 133.

[36] G. Salvemini, *La questione meridionale*, in «Educazione politica», 25

Tra i punti che sembrano ormai consolidati nel giudizio degli studiosi vi è il convincimento che, a seguito della liquidazione dell'asse ecclesiastico, l'entrata patrimoniale per le casse dello Stato fu assai inferiore alle aspettative e il fatto che l'immissione improvvisa di una gran massa di beni sul mercato finì con il favorire la grande proprietà[37]. Tuttavia la nostra tradizione di studi di diritto ecclesiastico ha quasi sempre trascurato i risvolti di carattere economico e finanziario mancando quindi di verificare questi elementi. Sono operazioni che comunque non si presentano facili e sono pochi gli studiosi che in questo sembrano aver seguito la strada tracciata da Arturo Carlo Jemolo con un'opera stampata nel lontano 1911 e fortunatamente riproposta nel 1974, nella quale l'allora giovane ecclesiasticista si poneva alla ricerca delle idee che espressero il riordinamento della proprietà ecclesiastica dal 1848 al 1888, emerse nel dibattito dottrinale, parlamentare e politico nel regno di Sardegna e in quello d'Italia[38].

Le vicende dei beni ecclesiastici, in particolare della proprietà immobiliare, da primi provvedimenti eversivi fin quasi ai nostri giorni, costituiscono un settore di studio che per vastità e complessità d'indagine sembra spaventare piuttosto che attrarre gli specialisti. Ciò impone di seguire le diverse fasi di formazione e trasformazione di questa proprietà e poi i tentativi messi in opera dalla Chiesa in modo surrettizio o pienamente legale a seconda delle diverse circostanze per

dicembre 1898, citato in G. De Rosa, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, cit., p. 203.

[37] Dati parziali ma significativi relativi alla vendita dei beni della Chiesa nella zona di Reggio Emilia evidenziano che complessivamente il 39,5% dei beni alienati venne acquistato da proprietari terrieri e che «i nomi degli stessi acquirenti si ripetono spesso con insistenza confermando quella concentrazione di beni ecclesiastici in poche mani che fu uno dei fattori più importanti nel processo di formazione della nuova proprietà terriera» (F. Margiotta Broglio, *Legislazione italiana e vita della Chiesa*, cit., p. 103, nota 1).

[38] A.C. Jemolo, *La questione della proprietà ecclesiastica nel regno di Sardegna e nel regno d'Italia (1848-1888)*, Bologna 1974.

riacquistarne la disponibilità. Un tale studio implica la necessità di una ricostruzione dell'antica proprietà, ora demaniale, comunale o privata, e delle trasformazioni nella destinazione, comprese le modificazioni intervenute nelle strutture edilizie degli immobili e di seguire la dispersione dei relativi oggetti di culto, d'arte, del patrimonio librario[39]. Non privo di interesse potrebbe essere l'approfondimento delle figure degli acquirenti, la loro qualifica, il numero, le censure ecclesiastiche per i cattolici, gli acquirenti con carica politica o amministrativa, gli israeliti.

Solo di recente sono apparsi studi che hanno iniziato ad affrontare questa problematica in aree geo-politiche circoscritte e con una prevalente angolatura rivolta a privilegiare la storia socio-religiosa o quella economica[40]. Tuttavia quello dei dati concreti relativi al fenomeno dei beni ecclesiastici oggetto di regolamentazione da parte dell'autorità civile resta un tema appassionante e poco esplorato del diritto canonico ed ecclesiastico.

Affrontando un'altra delle problematiche caratterizzanti la politica ecclesiastica tra Otto e Novecento, occorre richiamare l'attenzione – non ultimo per la qualità del materiale archivistico a disposizione[41] – sulla necessità di studiare la

[39] È spesso riferita la circostanza che con i libri, in numero di 650.000, rinvenuti nelle case delle corporazioni soppresse venne fondata nel 1873, nel fabbricato del Collegio Romano, una nuova biblioteca intitolata a Vittorio Emanuele. Cfr. I.M. LARACCA, *Il patrimonio degli Ordini religiosi in Italia. Soppressione e incameramento dei loro beni (1848-1873)*, Roma 1936, p. 154.

[40] Il più interessante contributo in proposito è senz'altro rappresentato dall'ampia ricerca raccolta nel volume di quasi 1550 pagine di A. BOGGE-M. SIBONA, *La vendita dell'Asse ecclesiastico in Piemonte dal 1867 al 1916*, Milano 1916. Come espressamente affermano gli autori (p. 15), la ricerca, condotta negli archivi dell'Intendenza generale della Finanza, mira: «A rimediare alla mancanza di uno studio specifico dell'operazione eversiva della manomorta ecclesiastica nella regione piemontese, fondato sullo spoglio di una abbondantissima documentazione giacente, e finora inesplorata, negli archivi della regione subalpina».

[41] Si vedano i fascicoli della serie: *Vescovi*, della 1ª sezione della III Divisione (*Affari di Culto*), del Ministero di Grazia e Giustizia e dei Culti, presso l'Archivio centrale dello Stato di Roma.

concessione degli *exequatur*, anche attraverso analisi diocesi per diocesi[42].

A proposito di questo tema c'è da ricordare che, mentre non ebbero a concretarsi i progetti Crispi-Zanardelli del 1888 sulla revoca del provvedimento, sembra che l'impegno maggiore delle due parti fosse rivolto nella ricerca di «combinazioni», tali da garantire al nuovo eletto la possibilità di ottenere il riconoscimento civile senza richiederlo direttamente, per non riconoscere in tal modo le autorità governative[43]. Anche qui ci furono delle punte estreme e non mancarono difficoltà e ritardi nelle concessioni[44]. Nel 1869 si pretese l'*exequatur* alla rinuncia[45], confondendo l'ipotesi allora

[42] Questa prospettiva di ricerca è stata indicata, tra gli altri, da Pietro Borzomati secondo il quale: «Il problema dell'*exequatur* delle diocesi meridionali (come quello dell'applicazione delle leggi del 1867 sulla soppressione dei 'beni'), quando sarà studiato diocesi per diocesi, offrirà sicuramente un abbondante materiale utile non solo per conoscere i vescovi e le chiese locali, ma anche i rapporti tra questi e la società, particolarmente tra i primi ed il proletariato sottosviluppato del mezzogiorno (P. BORZOMATI, *Il problema dell''exequatur' per i vescovi delle diocesi del Sud*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità*, cit., *Comunicazioni*, I, pp. 93-100).

[43] «Di fronte all'atteggiamento apparentemente compatto dell'episcopato, il governo (anche derogando dalla lettera del regolamento 25 giugno 1871) si induceva per primo, a proporre 'combinazioni', direttamente e indirettamente, presso la Santa Sede e presso i vescovi» (M. BELARDINELLI, *L''exequatur' ai vescovi italiani dalla legge delle Guarentigie al 1878*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità*, cit., *Comunicazioni*, I, p. 17). Contemporaneamente presso i vescovi intervenivano «(a volte forse da questi stessi sollecitati) deputati, prefetti e funzionari, sindaci e giornalisti, nonché frati e canonici, 'esperti del mondo'» per proporre 'sistemi' per «uscir dall'imbarazzo» (*ibidem*, p. 18).

[44] Molte sono le indicazioni in proposito; segnaliamo soltanto: G.E. CURATULO, *La Questione romana da Cavour a Mussolini*, Roma 1928 e, in altro contesto storico, M. BELARDINELLI, *Il conflitto per gli exequatur (1871-1878)*, Roma 1971.

[45] Sebbene fosse interesse dello Stato far prendere possesso al più presto del patrimonio della mensa all'Economato dei benefici vacanti, il ministro di Grazia e Giustizia e dei Culti dell'epoca, senatore Michele Pironti, sostenne la necessità che fosse «presentato il Breve Pontificio di accettazione della Rinuncia suddetta», che questo breve fosse munito del necessario *exequatur* e che, presentato successivamente al capitolo della

piuttosto rara di semplice rinuncia alla mensa vescovile, con quella assai più frequente di traslazione ad altra sede, colpendo un prelato legatissimo ai Savoia, come l'arcivescovo di Genova Andrea Charvaz cavaliere della SS. Annunziata e precettore dei figli di Carlo Alberto[46]. Più tardi, nel 1873, in un lungo intervento alla Camera Pasquale Stanislao Mancini, allora ancora all'opposizione, ebbe a lamentare che il governo riducesse l'*exequatur* alla nomina dei vescovi ad una pura formalità, mentre «inalienabile è la sostanza di questo diritto, come inalienabile è il diritto e il dovere della difesa dello Stato e dell'autorità delle sue leggi», con il risultato che a molte sedi vescovili vennero preposti uomini implicati nei processi di brigantaggio o persone che «si travagliano nel far opera quotidianamente e vigorosamente ostile alla causa nazionale, nell'opprimere il basso clero, nel perseguitare ogni pio ecclesiastico che osi soltanto di volere ad un tempo adempiere a' doveri del sacerdote e a quelli del cittadino!», persone come monsignor Magnasco, arcivescovo di Genova, che, non contento di aver consacrato la città «all'idolo gesuitico del sacro Cuore di Gesù», ha addirittura fatto pubblicare un catechismo contenente il dogma dell'infallibilità papale, e ha provocato lo scioglimento del Consiglio comunale, in seguito alle polemiche sorte a proposito dell'adozione di quel catechismo nelle scuole del comune[47].

cattedrale, questo procedesse alla elezione del vicario capitolare (L.M. De Bernardis, *Monsignor Andrea Charvaz e il giurisdizionalismo sabaudo*, in «Università degli Studi di Genova. Annali della Facoltà di Scienze Politiche», 1973, p. 94).

[46] «Può sembrare assurdo che un prelato aulico come fu, almeno apparentemente, mons. Andrea Charvaz, abbia dovuto scontrarsi due volte col giurisdizionalismo sabaudo; eppure l'illustre chierico savoiardo che Carlo Alberto aveva scelto a precettore dei suoi reali figliuoli, che aveva recato un contributo, non ancora pienamente messo in luce, ai tentativi di mediazione fra Pio IX e Vittorio Emanuele II, che, dopo aver benedetto le nozze di Maria Pia di Savoia con Luigi di Portogallo, era stato insignito della massima onorificenza di cavaliere della SS. Annunziata, dovette incontrare qualche difficoltà, non soltanto per ottenere l'*exequatur* alla sua nomina ad arcivescovo di Genova nel 1852 dopo la lunga vacanza di quella diocesi seguita alla morte del cardinale Placido Tadini, ma anche al momento della sua rinuncia alla carica per ragioni di salute nel 1869» (*ibidem*, p. 87).

[47] L. Frugiuele, *La Sinistra e i cattolici. Pasquale Stanislao Mancini giu-*

Per quanto concerne le diocesi ci furono proposte, progetti e discussioni parlamentari per una loro riduzione[48]; fu inviata una circolare ministeriale per raccogliere informative[49], ma nulla ebbe a concretarsi[50] e le risposte allora pervenute attendono ancora di essere lette dagli studiosi[51]. Per contro nel 1892 – quando ormai ci si stava avviando verso un diverso clima politico – si ebbe l'erezione di una nuova diocesi e tre anni dopo alla relativa bolla pontificia venne concesso l'*exequatur* e la mensa vescovile fu eretta in ente[52].

Più articolata è la questione relativa ai cosiddetti abusi dei ministri di culto, certamente momento significativo della politica ecclesiastica della sinistra. Emblematica è la scelta

risdizionalista anticlericale, Milano 1985, p. 127; inoltre A. ZAMBARBIERI, *Per la storia della devozione al Sacro Cuore in Italia tra '800 e '900*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 1987, pp. 361-432.

[48] «Fin dal 1861, 23 marzo, un progetto Ricciardi proponeva la riduzione del numero delle diocesi esistenti in modo da non oltrepassare quello di un vescovo per ogni distretto e di un arcivescovo per ogni provincia. La Commissione parlamentare, incaricata di esaminare il progetto ministeriale Vacca-Sella sulla soppressione delle corporazioni religiose e liquidazione dell'asse ecclesiastico, proponeva col controprogetto presentato il 7 febbraio del 1865, art. 15, che, al verificarsi delle rispettive vacanze, non si provedessero più 'gli arcivescovati o vescovati, tranne uno per ogni provincia amministrativa'. Il progetto Cortese-Sella, presentato il 3 dicembre 1865, art. 58, riduce il numero delle diocesi, ... vi aderì la commissione parlamentare colla relazione 16 aprile 1866, art. 51» (C. CALISSE, *Diritto ecclesiastico. Costituzione della Chiesa*, Firenze 1902, p. 613, nota 2).

[49] *Circolare del Ministero di Grazia e Giustizia 3 novembre 1865, n. 1901, che raccomanda ai Prefetti ed ai Procuratori generali presso le Corti d'appello di fare studi sovra un progetto di riduzione e circoscrizione delle Diocesi; Circolare del Ministero di Grazia e Giustizia 20 novembre 1865, n. 1970, sulle nuove Circoscrizioni diocesane*, in G. SAREDO, *Codice del diritto pubblico ecclesiastico del regno d'Italia*, parte II, Torino 1887, pp. 737-740.

[50] Alcune considerazioni sulla mancata realizzazione di questi progetti, in C. CALISSE, *Diritto ecclesiastico*, cit., pp. 614-615.

[51] Cfr. Archivio Centrale dello Stato, *Ministero degli Interni, Affari di Culto*, busta 173, fasc. 453.

[52] R.d. 7 aprile 1895. Una serie di riferimenti in proposito in C. CALISSE, *Diritto ecclesiastico*, cit., pp. 614-615.

del termine «abusi», come pure la stessa qualifica civilistica onnicomprensiva propria del periodo storico di «ministro di culto»[53].

Presentato con l'intento di colpire gli abusi per la turbativa della «coscienza pubblica», della «pace delle famiglie», per oltraggio alle «istituzioni», alle «leggi dello Stato», ai «decreti reali» e a ogni altro atto della «pubblica autorità», suscitando forme di «resistenza o violenza» con indebite pressioni, discorsi o scritti, nonché per «contravvenzioni alle regole prescritte», per atti o iniziative da sottoporre preventivamente all'assenso del governo[54], il relativo disegno di legge venne discusso tra il 1876 e il 1877 e approvato dalla Camera ma respinto dal Senato. Mai abbandonato dai ministri del tempo, ebbe poi a concretarsi negli articoli 182-184 del codice penale del 1889[55].

Anche in questo caso troviamo delle punte interpretative estreme, come la volontà espressa dal Mancini di far rientrare tra gli abusi anche i rifiuti di sacramenti o di altre funzioni religiose: è il caso di quella che Silvio Ferrari definisce la guerra dei *Te Deum*[56]. A questo autore dobbiamo un interessante contributo che costituisce una lettura della legislazione ecclesiastica sugli abusi dei ministri di culto alla luce interpretativa di un certo confessionismo giurisprudenziale, lavoro che rappresenta un punto di partenza e un esempio sul piano metodologico.

Sempre con riferimento al Codice penale che è legato al nome dello Zanardelli, bisogna ricordare anche gli articoli 140-143 che colpivano i reati contro la religione. Essi sono

[53] L'espressione è di Jemolo, ripresa in F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, Bologna 1990³, p. 286.

[54] F. BOIARDI, *La legge sugli abusi del clero*, in *Il Parlamento italiano*, V: *(1877-1888)*, Milano 1989.

[55] Una documentazione in proposito si può vedere in 'Appendice' al volume di S. FERRARI, *Legislazione ecclesiastica e prassi giurisprudenziale*, Padova 1977.

[56] *Ibidem*, pp. 99 e ss.

espressione della «piena affermazione dell'‘incompetentismo’ liberale in materia religiosa e della paritaria protezione della libertà religiosa di tutti i cittadini, indipendentemente dalla loro appartenenza confessionale»[57].

Interessante è ricordare – oltre all'interpretazione che ricevettero[58] – le concezioni ideologiche che furono alla base di queste norme (mutate poi radicalmente nel 1930). Esse trovavano il fondamento nell'affermazione che l'ordinamento deve ignorare la religione in quanto tale e limitarsi «a considerare, dal punto di vista della lesione della libertà, gli attacchi al diritto di professare quella fede religiosa che meglio si confà al sentimento e alle convinzioni di ciascun cittadino»[59]; di conseguenza «lo Stato, e quindi il legislatore non può immaginare ed ammettere reati di religione in genere, o contro una religione determinata, senza riconoscere nella religione stessa e nelle organizzazioni che ne derivano, un ente giuridico, il quale potrebbe ben anco rivestire carattere politico a suo danno»[60].

A fine secolo, strettamente associata a Crispi, sorgerà una nuova materia mista con la laicizzazione delle istituzioni di beneficenza. Si tratta della legge 17 giugno 1890 n. 6972, la quale – secondo uno dei pochi studiosi di diritto ecclesiastico che prestino attenzione a queste problematiche abitualmente coltivate dagli amministrativisti – «attuò il principio giurisdizionalista che, rivendicando allo Stato la sovranità esclusiva su tutti gli istituti esistenti ed operanti nel proprio ordinamento, intese collocare tutti gli enti ecclesiastici, e così anche quelli destinati alla beneficenza, sotto la disciplina

[57] L. MUSSELLI, *Religione (reati contro la)*, in *Enciclopedia del diritto*, XXXIX, Milano 1988, p. 729.

[58] Per l'analisi della dottrina del tempo: E. NOSEDA, *Dei delitti contro la libertà*, in *Enciclopedia del diritto penale italiano*, a cura di E. PESSINA, VI, Milano 1909, pp. 317 e ss.

[59] G. ZANARDELLI, *Relazione al Codice penale*, Roma 1989, II, p. 35.

[60] T. VILLA, *Relazione alla Camera dei Deputati sul Codice penale*, Roma 1989, p. 141.

delle leggi dello Stato e sotto il controllo della sua autorità, in una posizione di assoluta soggezione»[61].

Diverso è il pensiero di Jemolo che ne mette in luce l'originalità, anche rispetto agli ordinamenti stranieri[62] e la rispondenza a precisi intenti[63] e «al bisogno di combattere con mezzi più adeguati le manifestazioni varie del pauperismo, di evitare quanto possibile gli sperperi delle minuscole amministrazioni, infeudate a signorotti o a camarille locali, d'impedire che somme ingenti fossero spese ogni anno in festicciole o in devozioncelle da cui la religione aveva ben poco da guadagnare»[64].

Se del provvedimento si apprezzò la perfezione giuridica[65] – ad onta delle molte controversie che continuano ai nostri giorni[66] – e il fatto che fu volto alla progressiva unificazione

[61] L. SPINELLI, *Lo Stato e la Chiesa. Venti secoli di relazioni*, Torino 1988, p. 108.

[62] A.C. JEMOLO, *Crispi*, cit., p. 105.

[63] «La legge sulle opere pie risponde essa pure a pochi concetti netti, ben definiti, chiaramente espressi: tutela statale su tutte le opere pie, esercitata a mezzo di un organo provinciale composto di elementi governativi e di elementi di nomina del consiglio provinciale, la giunta provinciale amministrativa; ampia vigilanza governativa, esplicantesi a mezzo del Ministero dell'interno e delle prefetture; istituzione di un apposito organo comunale, la congregazione di carità, avente per compito la tutela degl'interessi dei poveri; creazione del domicilio di soccorso; possibilità di trasformazione, di concentramento, di riforma delle opere pie, da attuarsi o per la esiguità delle entrate dell'ente, che non consenta senza sperpero il mantenimento di un'amministrazione separata, o perché il fine dell'opera non risponda più a quelli che sono i concetti attuali sul pubblico bene» (*ibidem*, p. 108).

[64] *Ibidem*, p. 106.

[65] «Il dilagare di controversie intorno alla legge sulle opere pie sarebbe però attribuito a torto ad imperfezione o ambiguità delle sue formule; ché anzi, per quanto ci si sforzi, ben difficilmente si riuscirebbe a trovare espressioni più felici per scolpire istituti sostanzialmente nuovi e per cui non si potrebbe quindi invocare una tradizione giuridica a chiarirne la comprensione, a fissarne gli estremi di attuazione» (*ibidem*, pp. 108-109).

[66] Trattandosi di una legge ancora in vigore la bibliografia è ampia; per l'interessante profilo metodologico di approccio alla problematica in discussione, si segnala il volume *Enti di assistenza ed enti ecclesiastici*

amministrativa del nuovo Regno, non si può allontanare il sospetto che la classe di governo della sinistra continuasse la linea della destra e, dopo aver messo le mani sui beni ecclesiastici, si incominciasse «a guardare con interesse al cospicuo patrimonio amministrato dagli ospedali e dalle Opere Pie, rimasto pressoché intatto lungo i secoli ed anzi arricchito da sempre nuove eredità»[67].

Anche in questo caso la nuova legge – come quella sulla proprietà ecclesiastica – si impiantava su di un terreno che presentava vistose differenze[68], le quali evidenziavano la necessità di un riassetto del settore assistenziale che una norma approvata nel 1862 non era riuscita a rendere omogeneo[69]. Preparata da una inchiesta sulle opere pie – che appurò forti sproporzioni patrimoniali e numeriche tra le diverse regioni italiane e tra città e campagna[70] – la legge fu imper-

(1890-1977), a cura di L. Spinelli, Modena 1983 e segnatamente i contributi ivi contenuti di E. Scavo Lombardo, *Questioni controverse in dottrina circa la «natura ecclesiastica» degli enti*, pp. 75-105; M.G. Belgiorno de Stefano, *Le decisioni più rilevanti della pubblica amministrazione in relazione alle finalità degli enti ecclesiastici*, pp. 107-157; G. Dalla Torre, *Il nodo delle IPAB davanti alla Corte costituzionale*, pp. 217-237; inoltre assai utile risulta l'indice della giurisprudenza alle pp. 263-270.

[67] A. Appari, *L'inchiesta sulle Opere Pie (1880-1888) e la legge Crispi del 1890*, in *Il Parlamento italiano*, V, cit., p. 308.

[68] *Atti della Commissione Reale d'inchiesta sulle Opere pie, istituita con R. decreto del 3 giugno 1880. Statistica delle Opere Pie (1880) e delle spese di beneficienza sostenute dai Comuni e dalle Provincie*, in «Bollettino delle Opere Pie del Regno», 1891.

[69] Si tratta del R.d. 27 novembre 1862 mostratosi insufficiente e in più parti disapplicato. Cfr. A. Appari, *L'inchiesta sulle Opere Pie (1880-1888) e la legge Crispi del 1890*, cit., pp. 302-303.

[70] Cfr. M.U. Pipia, *Le istituzioni pubbliche di beneficienza e la legge 17 luglio 1890 (n. 6972) coordinata col regolamento e disposizioni transitorie*, Genova 1891. Interessante oltre al numero (21.762, esclusi i Monti di pietà ed assimilati), la classificazione per finalità perseguite, la ripartizione per regioni (3954 in Lombardia contro le 139 in Sardegna), il patrimonio, la rendita, l'entità dei lasciti degli ultimi anni e non ultimo, in ragione di interesse, la percentuale di rendita consumata in spese di amministrazione (si va in questo caso dal 29,47% della Sicilia e 29,20% delle Marche al 12,03% del Piemonte) e in spese di culto (con il 35,79% degli Abruzzi e il 2,99% del Piemonte e 2,63% del Veneto).

niata «sul concetto fondamentale che le Opere Pie, sebbene private in quanto all'origine, sono da considerare a tutti gli effetti *istituzioni pubbliche*, giacché sono pubbliche – cioè *inerenti ai compiti specifici dello Stato* – le loro funzioni e le finalità che si prefiggono ed a cui sono improntate»[71].

In 104 articoli fu così previsto – tra l'altro – il concentramento obbligatorio delle istituzioni di beneficenza (art. 54), stabilendo, con il discusso art. 70[72], la trasformazione di quelle istituzioni «alle quali sia venuto a mancare il fine, o che per il fine loro più non corrispondono ad un interesse della pubblica beneficenza, o che siano diventate superflue perché siasi al fine medesimo in altro modo pienamente e stabilmente provveduto». Operazione questa che avrebbe dovuto avvenire in modo da allontanarsi il meno possibile dalle intenzioni dei fondatori, ma che non si presentava agevole da realizzarsi per quelle istituzioni, contemplate nell'art. 91, in cui lo scopo religioso era unico o prevalente[73].

Sappiamo che nello studio dei rapporti tra società civile e società religiosa nell'Italia contemporanea, pressoché tutta la problematica è venuta impostandosi in funzione delle relazioni Stato italiano-Chiesa cattolica. Indubbiamente in un simile contesto il riferimento al cattolicesimo è d'obbligo, tuttavia ciò non esclude che nella seconda metà del XIX secolo si possano rintracciare elementi di una politica ecclesiastica nei confronti dei culti acattolici .

Acattolici era allora il termine che nel migliore dei casi veni-

[71] A. APPARI, *L'inchiesta sulle Opere Pie*, cit., p. 318.

[72] In relazione al contrasto tra le volontà fondazionali e l'art. 70 della legge, cfr. M.E. CAMPAGNOLA, *Volontà fondazionali ed esigenze religiose della popolazione*, in *Enti di assistenza ed enti ecclesiastici*, cit., pp. 51 e ss.

[73] Il punto della dottrina del tempo sulla trasformazione delle confraternite, opere pie di culto, lasciti e legati di culto e di istruzione e tutti gli altri enti assimilati alle istituzioni di beneficenza e assoggettati a trasformazioni, lo si veda in G. AMBROSINI, *Trasformazione delle persone giuridiche*, I, Torino 1910; II, Torino 1914.

va adoperato per designare le minoranze religiose presenti in Italia. Dalla abolizione delle norme discriminatrici e la conquista della uguaglianza civile e politica (si tratta della cosiddetta legge Sineo del 19 giugno 1848, n. 735 che, stabilendo con un unico articolo che la differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici ed all'ammissibilità alle cariche civili e militari, considerava per la prima volta coloro che non professavano la religione cattolica come cittadini *pleno iure*), la loro condizione giuridica vide dei sensibili miglioramenti, consentendo vitalità ed espansione a queste confessioni, con la costruzione di templi e sinagoghe e la determinazione di circostanze adatte al proselitismo, di cui approfittarono i protestanti, in qualche modo favoriti da una classe politica pronta a cercare di ridimensionare l'influenza cattolica.

Si determinarono pertanto vicende parallele a quelle della confessione cattolica: con il codice Zanardelli che nel far sparire il reato di offesa alla religione dello Stato instaurava l'eguale tutela penale di tutti i culti ammessi nello Stato[74], ma anche con la mancata estensione ai loro beni della legge sulla liquidazione dell'asse ecclesiastico. Viene ricordato da Cesare Magni che, sebbene la loro natura patrimoniale fosse stata modesta, «gli enti acattolici non ebbero mai a subire incameramenti, conversione di beni immobili, né i loro patrimoni furono sottoposti a tributi speciali»[75]. Se ne discusse nella tornata della Camera dei deputati del 28 luglio 1867, ma la proposta per estendere le disposizioni della legge sulla liquidazione dell'asse ecclesiastico ai beni delle altre confessioni religiose non ebbe seguito[76].

In più la presenza di una sinistra anticlericale finì, indirettamente, con il garantire anche dal punto di vista della poli-

[74] Articoli 140-142 del Codice penale del 30 giugno 1889.

[75] C. MAGNI, *Intorno al nuovo diritto dei culti acattolici ammessi in Italia*, Sassari 1931, pp. 50-51 (estratto da «Studi Sassaresi», IX, fasc. 1).

[76] Cfr. I. RIGNANO, *Della uguaglianza civile e della libertà dei culti secondo il diritto pubblico del regno d'Italia*, Livorno 1868, parte III, pp. 225-229.

tica ecclesiastica, oltre che da quello legislativo, il mantenimento degli equilibri raggiunti nei rapporti dello Stato con le minoranze religiose. Equilibri ma non certo parità, tanto che allo spirare del secolo Francesco Scaduto giungeva a distinguere in cinque diverse categorie i culti professati nel nostro Paese[77].

Infine resta da fare soltanto un richiamo ad alcune problematiche che afferiscono all'attività amministrativa dei Comuni italiani o ad organi di polizia operanti a livello locale.

Pensiamo agli atti soggetti al *placet* prefettizio, alla nascita e conseguente riconoscimento civile di nuove parrocchie a seguito dello sviluppo urbano di alcune grandi città, ai divieti per la celebrazione di processioni religiose. Ancora, per quanto riguarda l'attività delle amministrazioni comunali, bisogna fare un cenno alle polemiche relative all'allontanamento delle suore dagli ospedali o al problema degli oneri relativi all'insegnamento della religione nelle scuole elementari. Maggiori risvolti presenta la demolizione nella seconda metà dell'Ottocento di edifici di culto per ragioni di viabilità, con la distruzione di autentiche opere d'arte. A Venezia, furono profanati una serie di «capitelli» collocati lungo le calli della città[78], a Genova la rivoluzione urbanistica ottocentesca, se fu in grado di consentire agevoli comunica-

[77] Secondo la costruzione dello Scaduto questi sono i seguenti: «1° culto ufficiale ossia il cattolico; 2° culti tollerati in senso tecnico, cioè l'israelitico e il valdese; 3° culti tollerati non in senso tecnico, ma legalmente, cioè dietro ricognizione da parte dello Stato; 4° culti tollerati non in senso tecnico, né legalmente, ma solo di fatto, ossia in quanto vivono come semplici associazioni senza aver sottomesso i loro statuti all'approvazione della potestà civile, e senza che questa li abbia mai invitati a far ciò; tal'è la condizione della massima parte delle confessioni acattoliche esistenti in Italia; 5° culti non tollerati neppure di fatto, perché ritenuti contrarî alle nostre leggi o al nostro diritto pubblico od alla nostra morale; tali dovrebbero essere per esempio il mormonico ed il maomettano» (F. SCADUTO, *Diritto ecclesiastico vigente in Italia*, II, Torino 1894[2], p. 770).

[78] A. NIERO, *La questione dei «capitelli» in Venezia dal 1867 al 1878*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità*, cit., *Comunicazioni*, II, pp. 374-395.

zioni con il sistema portuale e tra la parte occidentale e quella orientale, fu ispirata da criteri in linea con le concezioni ideologiche del tempo mascherate da ragioni di viabilità pubblica, con la conseguenza della distruzione di gran parte delle vestigia conventuali di età medioevale[79].

Sempre in questo campo si possono da ultimo ricordare le ingerenze governative operate a livello locale attraverso i prefetti e le destituzioni di sindaci. Ebbe vasta risonanza la vicenda del sindaco di Roma duca Leopoldo Torlonia, destituito da parte di Crispi il 1° gennaio 1888 per aver visitato il cardinale vicario in occasione del giubileo di Leone XIII[80], ma il caso non fu il solo. A Rapallo – l'episodio è ricordato dallo Spadolini, ma è rimasto da approfondire[81] – il 20 settembre 1894 il sindaco fu sospeso dal governo per essersi rifiutato di esporre la bandiera al palazzo comunale in occasione della ricorrenza di Porta Pia. Questo sindaco, che fu poi rieletto nel 1911 e costretto alle dimissioni dai fascisti nel 1923, era il marchese Lorenzo Ricci[82], figura di rilievo del cattolicesimo intransigente – tanto da essere definito dalla stampa liberale «clericalissimo» –, autore di diverse pubblicazioni anche di carattere sociale e sostenitore di un progetto federativo neoguelfo.

3. *I piani di indagine*

A questo punto del lavoro ciascuna delle singole problematiche finora prospettate e altre che potranno essere individuate come caratterizzanti gli anni del consolidamento dello Stato

[79] Da ultimo si veda il volume *Medioevo demolito. Genova 1860-1940*, Genova 1990.

[80] Cfr. P. Scoppola, *Chiesa e Stato nella storia d'Italia*, cit., pp. 215 e ss.

[81] Cfr. G. Spadolini, *Le due Rome*, cit., tavola n. 45. Nell'occasione della destituzione i cattolici genovesi aprirono una sottoscrizione per offrire al Ricci una medaglia d'oro.

[82] Cfr. L. Garibbo, *Ricci, Lorenzo*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, III 2, Casale Monferrato 1984, pp. 715-716.

unitario, dovranno essere affrontate attraverso una serie di piani di indagine. Si tratta infatti di scomporre i singoli fattori che determinano la politica ecclesiastica nei loro elementi più qualificanti, rappresentati dalla legislazione, dagli indirizzi giurisprudenziali, dagli orientamenti della dottrina e dalla prassi amministrativa e procedere ad una analisi attraverso questi filtri [83].

Incominciando con il prendere in esame le principali disposizioni legislative, non si può che ribadire quanto è noto e per certi aspetti è già stato sottolineato, che la produzione normativa della sinistra storica non è particolarmente significativa e il maggior vanto dei giuristi dell'epoca è legato all'opera di codificazione. Anche qui poi si può scorgere una sostanziale continuità di politica legislativa[84]. «Nel campo della legislazione ecclesiastica – ricorda Spadolini –, la sinistra procedé con esitazioni, perplessità e incoerenze che sarebbero state incomprensibili agli uomini della destra»[85], e lo stesso Crispi, già critico dai banchi dell'opposizione della legislazione ecclesiastica[86], giunto al governo finì con il rispettarla e non toccò mai quella legge delle guarentigie, «tanto aspramente criticata»[87] e giudicata una «indecorosa diminuzione della sovranità nazionale»[88]. Anzi, «proprio a molti uomini appartenenti alle più diverse tendenze del liberalismo, fu il sentirsi avversissimi al papato allorché si trovassero lungi dal potere, ed il divenire moderati ad un tratto, appena incombessero su di loro le responsabilità del governo»[89].

[83] In tal senso un modello di indagine che consideri globalmente legislazione, dottrina, prassi amministrativa e giurisprudenza può essere individuato nella ricerca *Enti di assistenza ed enti ecclesiastici*, cit.

[84] Cfr. C. GHISALBERTI, *La codificazione del diritto in Italia 1865-1942*, Roma-Bari 1985, spec. pp. 149 e ss.

[85] G. SPADOLINI, *Il Papato socialista*, cit., p. 257.

[86] Cfr. A.C. JEMOLO, *Crispi*, cit., pp. 73-74.

[87] P. SCOPPOLA, *Chiesa e Stato nella storia d'Italia*, cit., p. 227.

[88] A.C. JEMOLO, *Crispi*, cit., pp. 73, 75.

[89] *Ibidem*, p. 75.

Ci si potrebbe chiedere le ragioni per cui manchi una specifica legislazione della sinistra e rispondere che comunque essa non avrebbe potuto aggiungere molto a quanto era già in vigore e che aveva mutato le basi della società religiosa italiana e consumato il divorzio tra la Chiesa cattolica e lo Stato.

Indubbiamente con la destra la produzione legislativa nell'ambito del diritto ecclesiastico, procedendo di pari passo con il deteriorarsi dei rapporti con la Santa Sede, aveva colpito – come sottolinea il Margiotta Broglio – i fondamenti della «potenza finanziaria dell'organizzazione ecclesiastica, la sua influenza nelle scuole, nelle opere pie, e nella vita religiosa in genere»[90]. Questo processo non poteva che esaurirsi e restavano, come avvenne, le dichiarazioni programmatiche[91], le intemperanze più o meno verbali, la lotta anticlericale. Restava soprattutto agli uomini di governo della sinistra da applicare la legislazione ecclesiastica fatta approvare dalla destra. Si tratta quindi di valutare come ciò avvenne, onde evitare quell'errore che commettono diversi giuristi che nel considerare vecchie leggi forniscono una identica lettura del testo per tutto il tempo in cui la norma resta in vigore.

La vera e propria produzione legislativa posteriore al 1871 si impernia attorno a tre principali norme[92]: quella già indicata

[90] F. MARGIOTTA BROGLIO, *Legislazione italiana e vita della Chiesa*, cit., p. 103.

[91] Nel marzo 1876 Agostino Depretis, presentando alla Camera il programma di governo che inaugurava il nuovo corso politico, assicurò non innovazioni o inasprimenti legislativi, ma «l'equa e ferma applicazione delle leggi generali e la interpretazione restrittiva e rigorosa delle leggi speciali di privilegio, dettate da una prudenza politica che l'esito ha tuttavia dimostrato eccessiva, ma che in ogni modo non deve essere senza gravi e nuovi motivi ripudiata» (A. DEPRETIS, *Il programma del ministero*, Roma 1876, p. 64, citato da F. MARGIOTTA BROGLIO, *Legislazione italiana e vita della Chiesa*, cit., p. 105, nota 5).

[92] Una serie di provvedimenti legislativi sono indicati da F. MARGIOTTA BROGLIO, *Chiesa e Stato dalla Destra alla Sinistra*, cit., pp. 547-550. Per un quadro dell'evoluzione storica della legislazione ecclesiastica italiana cfr. L. SPINELLI, *Lo Stato e la Chiesa venti secoli di relazioni*, cit., pp. 93 e ss.

relativa agli abusi dei ministri di culto, la legge 19 giugno 1873 n. 1402 che estende a Roma e provincia con talune modifiche le norme sulle corporazioni religiose e sulla conversione dei beni immobili degli enti morali ecclesiastici[93] e la legge 14 luglio 1887, n. 4727, sulla abolizione delle decime e altre prestazioni fondiarie, che colpendo le decime di carattere sacramentale e lasciando intatte solamente quelle di carattere dominicale, privò la Chiesa cattolica di una serie di rendite[94].

A questi provvedimenti dagli indubbi risvolti di ordine patrimoniale si potrebbe aggiungere la legge che dichiarava festa nazionale il giorno 20 settembre[95], dando a quella data, che acquistava il valore di un «mito», «un significato religioso e messianico»[96].

Insieme a questi progetti che andarono in porto, restarono sulla carta i propositi di riordino della proprietà ecclesiastica[97]. Promessi dall'art. 18 delle guarentigie («Con legge ulte-

[93] Nella città di Roma, per la quale furono previste norme particolari, furono soppresse 93 case religiose maschili e 41 femminili; restarono escluse dal provvedimento 23 case maschili e 49 femminili. Cfr. I.M. LARACCA, *Il patrimonio degli ordini religiosi in Italia*, cit., pp. 142 e ss.

Sul piano legislativo si veda anche la legge 14 luglio 1887, n. 4728, sul Fondo speciale di religione e beneficenza in Roma e sulla liquidazione dell'asse ecclesiastico.

Per una ricostruzione storico-politica delle vicende relative alla estensione a Roma della legislazione ecclesiastica, vedi L. FRUGIUELE, *La Sinistra e i cattolici*, cit., pp. 112 e ss.

[94] In letteratura il riferimento è a M. FERRABOSCHI, *Il diritto di decima*, Padova 1943, con la bibliografia ivi indicata.

[95] Legge 19 luglio 1895, in «Gazzetta Ufficiale», 19 luglio 1895, n. 169. Inoltre F. OLGIATI, *Francesco Crispi e la festa del XX Settembre*, in «Vita e Pensiero», 1949, pp. 11-21. Non è senza significato il fatto che l'articolo dell'Olgiati, pronto per la stampa nel 1928, venne sequestrato dalle autorità governative per non turbare il clima politico delle trattative per la Conciliazione e che venne pubblicato dall'autore in un momento in cui la gerarchia ecclesiastica temeva una ripresa di manifestazioni anticlericali.

[96] G. SPADOLINI, *Il Papato socialista*, cit., p. 256.

[97] Cfr. G.C. BERTOZZI, *Notizie storiche e statistiche sul riordinamento*

riore sarà provveduto al riordinamento, alla conservazione e alla amministrazione delle proprietà ecclesiastiche del regno»), furono oggetto nel 1885 dei lavori di una Commissione parlamentare di studio presieduta dal senatore Carlo Cadorna[98], ma neppure con il Concordato del 1929 si ebbe una legislazione organica in proposito.

Se la produzione normativa segnava il passo è nella formazione extra legislativa della politica ecclesiastica – attraverso gli indirizzi giurisprudenziali e la prassi amministrativa – che bisogna ricercare le caratteristiche rilevanti della storia dei rapporti tra Stato e Chiesa negli anni postunitari. Si tratta di ricostruire, per ampie aree tematiche, le linee di tendenza e rinvenire direttrici di sviluppo e conferme di precedenti, come pure di individuare gli eventuali mutamenti di indirizzo. Di qui la necessità di approfondire in primo luogo il ruolo della magistratura che a giudizio di Jemolo – che trova conferma nelle ricerche del Ferrari[99] – non fu mai «garibaldina», ma piuttosto elemento di conservazione.

Nel programma annunciato nel primo numero della «Rivista di diritto ecclesiastico», si sottolinea l'importanza di questo ruolo laddove si richiama l'attenzione sul fatto – siamo nel 1890 – che:

«Il diritto ecclesiastico non ha ancora basi certe e sicure nella nostra legislazione; le varie leggi del Regno male regolano la materia, e danno luogo alle più grandi lacune e confusioni; sicché si è spesso

dell'Asse ecclesiastico nel Regno d'Italia, in «Annali di statistica», serie 2°, IV, Roma 1879.

[98] *Relazione a S.M. e Regio Decreto in data 12 marzo 1885, riguardante la Commissione per lo studio di una proposta di legge relativa al riordinamento, alla conservazione e all'amministrazione delle proprietà ecclesiastiche del Regno*, in L. CONFORTI, *Manuale di polizia ecclesiastica*, Napoli 1885, pp. 139-141.

[99] «La magistratura – scrisse Jemolo in un saggio intitolato *Le norme sugli abusi dei ministri di culto (1871-1931)*, raccolto negli *Studi in onore di Vincenzo Del Giudice*, II, Milano 1953, p. 9 – non fu mai 'garibaldina': fu in massima elemento conservatore; onde si spiega che le applicazioni di quegli articoli di codice fossero sempre molto caute» (citato da S. FERRARI, *Legislazione ecclesiastica e prassi giurisprudenziale*, cit., p. 17).

obbligati a ricercare se importanti disposizioni dell'antico ordinamento ecclesiastico negli ex-Stati italiani e del diritto canonico conservino ancora il loro vigore. E la giurisprudenza, così la giudiziaria che amministrativa, nella sua opera quotidiana, è costretta a riconoscere piena efficacia giuridica a vecchie leggi, decreti, regolamenti, rescritti, patenti, istruzioni, dispacci, ecc., sovente ignorati e caduti in dimenticanza»[100].

Alcuni anni prima, nel 1887, un celebre giurista dell'epoca, Giuseppe Saredo, andava più oltre nel delineare i compiti della «giurisprudenza patria, così giudiziaria come amministrativa», la quale

«co' suoi sapienti responsi, va sviluppando progressivamente i principii contenuti nel corpo della nostra legislazione sulle materie del diritto pubblico ecclesiastico: e giova sperare che quando sia giunto il momento della revisione di alcune fra le leggi regolatrici del diritto stesso, l'esame della giurisprudenza del Consiglio di Stato e della Corte suprema di Roma non sarà senza vantaggio per la soluzione delle principali difficoltà che, per la imperfezione delle leggi stesse, non cessano di rinascere»[101].

Senza entrare in un esame che l'economia di questo intervento non ci consente, osserviamo che uno spazio significativo di questa attività giurisprudenziale venne rivolto ad azioni di rivendicazione e svincolo di enti ecclesiastici soppressi e a fronteggiare iniziative messe in atto per eludere la loro incapacità patrimoniale. Si tratta delle cosiddette *frodi pie*[102].

A questo proposito abbiamo a disposizione una articolata

[100] Lo si veda in S. LARICCIA, *Le riviste di diritto ecclesiastico* (1890-1925), in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XVI, 1987, p. 286.

[101] G. SAREDO, Prefazione al *Codice del diritto pubblico ecclesiastico del Regno d'Italia*, Parte prima, Torino 1887, p. XIV.

[102] Ovviamente tali problematiche, insieme a quelle relative al patrimonio sacro, alle disposizioni per l'anima e ai diritti di patronato videro sensibilmente impegnata anche la dottrina ecclesiasticistica. Cfr. S. BORDONALI, *Il diritto ecclesiastico in rapporto all'elaborazione civilistica*, in *Dottrine generali del diritto e diritto ecclesiastico*, Napoli 1988, pp. 323-358.

produzione di sentenze e memorie difensive che si trascinarono per anni e a volte per decenni e che hanno come controparte in primo luogo il Demanio, ma poi anche il Fondo per il culto, i comuni e privati cittadini. Qualche volta è un vescovo che sostiene l'essere un convento di sua proprietà personale, oppure un parroco che intenta causa all'amministrazione comunale perché la congrua è insufficiente, o un capitolo di una chiesa collegiata che fa valere la natura parrocchiale della chiesa stessa, prima dell'elevazione a collegiata.

Sempre per completare il tema è noto che dopo le leggi eversive i religiosi continuarono a vivere in comune, usufruendo del diritto di associazione accordato a tutti i cittadini dalle norme civili, ma vi furono pareri discordi della giurisprudenza riguardo alla titolarità delle proprietà per vivere in queste libere associazioni. Maggior accordo si trovò invece nell'eliminare la possibilità di un qualche residuo di un tema classico del giurisdizionalismo settecentesco: l'appello per abuso[103], cancellato per altro dall'art. 17 della legge delle guarentigie.

In materia di politica ecclesiastica saranno certamente interessanti gli esiti di una ricerca sull'attività consultiva del Consiglio di Stato, specialmente dopo che il Testo unico del 1889 ebbe a prevedere il voto del Consiglio anche nella esecuzione delle «provvisioni ecclesiastiche d'ogni natura». Anche in questo caso la direzione d'indagine venne tracciata da Arturo Carlo Jemolo, il quale, dopo aver ribadito il carattere sostanzialmente monocromo di una storia basantesi sull'analisi di meri fatti, richiamava l'attenzione sull'esistenza di «una serie di dati strettamente legislativi e giuridici, che sono inseparabili dalla spiegazione di tante pagine della storia del nostro Risorgimento» e indicava la necessità di

[103] In proposito viene ricordata una sentenza del 24 marzo 1902, con cui la Corte di Appello di Bologna si pronunciò sulla preclusione di ogni indagine da parte del giudice civile sia sul «merito» che nella «legittimità» dell'atto emanato dall'autorità ecclesiastica. Cfr. P.G. CARON, *L'appello per abuso*, Milano 1954, pp. 463 e ss.

approfondire l'operato delle istituzioni amministrative, con particolare riferimento al Consiglio di Stato, definito come «uno degli organi che ha risentito in modo più diretto l'influenza di primaria importanza del pensiero politico e degli indirizzi di governo dominante»[104].

Da detta ricerca ancora in corso, se troviamo conferme di una ulteriore intuizione di questo autorevole studioso[105], abbiamo anche i primi esiti relativi al decennio 1848-1859 dai quali emerge che: «il giudizio che sembra più adeguatamente qualificare il Consiglio di Stato è quello di organo che media tra spinte innovatrici e resistenze confessionali della società, attento a bilanciare la tecnica applicazione dei principi giuridici con valutazioni di opportunità politica»[106].

Nel quadro dei pareri del Consiglio di Stato restò famoso quello dell'adunanza generale del 2 marzo 1878 in cui le guarentigie vennero dichiarate legge di diritto pubblico interno delle più importanti, legge organica e politica, qualificabile tra quelle fondamentali dello Stato[107]; parimenti si-

[104] A.C. JEMOLO, *Il Consiglio di Stato tra il 1848 e il 1861*, in «Rivista di diritto pubblico», I, 1931, pp. 440-442.

[105] «Una ricerca CNR, sui pareri dell'Adunata generale del Consiglio di Stato dal 1848 al 1870, conferma la validità del giudizio e del suggerimento dello Jemolo, mettendo in luce un materiale estremamente vario dalla cui analisi emerge un quadro generale dei problemi che, in un momento storico di profonda trasformazione, vennero affrontati da un organo che, fino al 1859, mantenne fondamentalmente immutate, pur nel modificato assetto costituzionale dello Stato, la sua struttura e le sue competenze originarie continuando ad esercitare, in evidente parallelismo con i ministri, quella funzione chiave sull'attività legislativa rispetto alla quale nella prassi, e non senza resistenze del Re, si sviluppava l'azione erosiva dei ministri che 'tendono a riservarsi gli affari più importanti anche nel campo amministrativo investendo il Consiglio di Stato soltanto di quelli secondari che fossero semplici applicazioni di norme o principi precedenti'» (A. TALAMANCA, *Il Consiglio di Stato e il caso Nuytz: un momento nell'iter di secolarizzazione del matrimonio*, in *Studi in onore di Lorenzo Spinelli*, III, Modena 1988, pp. 1115-1116).

[106] *Ibidem*, p. 1118.

[107] Cfr. F. RUFFINI, *Corso di diritto ecclesiastico italiano. La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Torino 1924, p. 286, ora ristampato con

gnificativo fu quello del dicembre 1885 sulla irrevocabilità degli *exequatur* e dei *placet*. In quella circostanza il Consiglio, interrogato in proposito dal ministero di Grazia e Giustizia e dei Culti, rispose: «Che non è perfettamente esatto il principio che l'autorità di concedere include in sé quella di rivocare» e che nel disposto della legge delle guarentigie «si contempla il caso della concessione in modo definitivo, e ciò esclude implicitamente l'ipotesi della sua rinnovazione», giungendo poi ad affermare: «Che non essendo il caso della rivocazione prescritto dalla legge, né guarentito di formalità alcuna in difesa o giustificazione di vescovi o parroci; tale facoltà rimessa in arbitrio del governo potrebbe cagionare conseguenze gravissime e irreparabili non solo nell'interesse del vescovo o del parroco, ma della diocesi o della parrocchia»[108].

Circa infine l'indagine da compiere attraverso lo studio della prassi amministrativa di fine Ottocento, si tratta in primo luogo di reperire una serie di fonti, quali i regolamenti e le circolari ministeriali comprese le stesse risposte alle interrogazioni parlamentari, di cui è anche difficile valutare la consistenza. Sono poi atti che emanano da organi nei confronti dei quali non mancò di esercitarsi, in modo più o meno restrittivo[109], il variare delle contingenze politiche, ma anche gelosi di conservare quella antica tradizione amministrativa di impronta sabauda alimentata da una sostanziale continuità tra lo Stato della monarchia assoluta e i nuovi ordinamenti liberali.

Introduzione di S. FERRARI, Bologna 1992; inoltre F. SCADUTO, *Santa Sede (legge 13 maggio 1871 sulle guarentigie pontificie e relazioni fra Stato e Chiesa)*, in *Digesto italiano*, XXI, parte prima, Torino 1891, pp. 480-714.

[108] *Parere del consiglio di Stato, in data 23 dicembre 1885 sulla irrevocabilità del regio «exequatur»*, in *Raccolta tascabile dei Cinque Codici annotati*, Parte quarta: *La legislazione ecclesiastica vigente*, Torino 1910, pp. 281-282.

[109] Come esempio di eccesso di zelo viene ricordato il caso del funzionario demaniale che nel verbale della presa di possesso del convento dei Cappuccini di Casola Valsenio (Ravenna) «inserì anche il numero delle ostie consacrate presenti nei vasi sacri». Cfr. A. BOGE-M. SIBONA, *La vendita dell'asse ecclesiastico in Piemonte*, cit., p. 109, nota 2.

In particolare il panorama delle circolari ministeriali è assai composito: nel 1880 il guardasigilli Villa prescrive una rigorosa osservanza delle norme contro la Compagnia di Gesù[110] – che evidentemente nel corso del tempo si erano di fatto allentate –, mentre il predecessore Mancini, nel 1877, raccomandava moderazione nei confronti di quei giornali che avessero ripreso il linguaggio ritenuto violento di una allocuzione pontificia[111] e con altro intervento si limitava a chiedere la consistenza numerica «circa le Monacazioni e Comunità religiose abusive»[112].

Non da ultimo deve essere collocato l'apporto della dottrina. A questo proposito l'elemento che si presenta di interesse immediato è il formarsi, proprio in quegli anni e in quel contesto culturale e politico che stiamo considerando, del moderno diritto ecclesiastico italiano. La nascita in Italia del diritto ecclesiastico dello Stato si suole fare risalire al 1884, anno in cui Francesco Scaduto pronunziava a Palermo quella sempre ricordata prolusione che costituisce il momento di inizio del nuovo corso degli studi[113].

Nascita seguita da uno sviluppo rapido se, poco tempo dopo, nel *Programma* della «Rivista di diritto ecclesiastico», si richiamava l'attenzione sul fatto che questo diritto, «dopo un periodo di quasi completo abbandono durante il quale per le condizioni speciali del nostro paese, rimase fuorviato da concetti politici e da teoriche astratte, è ritornato in onore

[110] *Circolare 27 settembre 1880, n. 939 bis, del Ministero di Grazia e Giustizia, colla quale sono chiamate in osservanza le prescrizioni stabilite contro la Compagnia di Gesù*, in G. SAREDO, *Codice del diritto ecclesiastico del Regno d'Italia*, cit., Parte prima, pp. 262-265.

[111] *Circolare del Ministro di Grazia e Giustizia, 17 marzo 1877, n. 711, portante istruzioni in occasione dell'Allocuzione pontificia del 12 marzo 1877*, in G. SAREDO, *Codice del diritto ecclesiastico del Regno d'Italia*, cit., Parte quarta, pp. 35-38.

[112] *Circolare 10 ottobre 1876, n. 479-682 (Divisione 3°), del Ministero di Grazia e Giustizia, circa le Monacazioni e Comunità religiose abusive*, in G. SAREDO, *Codice del diritto ecclesiastico del Regno d'Italia*, cit., Parte prima, pp. 260-262.

[113] F. SCADUTO, *Il concetto moderno del diritto ecclesiastico*, Palermo 1885.

presso di noi; esso ha ora buoni e convinti cultori, e trovasi annoverato fra le materie di esame nei concorsi a pubblici uffici»[114].

In precedenza si era avuto il declino dell'insegnamento del diritto canonico nelle Facoltà universitarie, con l'interruzione di quel dialogo all'interno della cultura giuridica tra civilisti e canonisti che per certi aspetti dura ancora oggi. Come è stato posto in luce dagli esiti di una ricerca sul diritto ecclesiastico statuale e la cultura giuridica europea, «i nuovi docenti sono di norma dei laici, in genere di fede e spirito profondamente liberali, con alle spalle una solida formazione storico-giuridica e talora in contatti stretti e fecondi... colla cultura d'Oltralpe»[115].

Il diritto ecclesiastico italiano nasce dunque «ad opera di uomini di marca laicista, come Scaduto e Schiappoli, o quanto meno laica come Ruffini»[116], che seppero porre il diritto di fonte statuale come fulcro e momento centrale della neonata

[114] Citato da S. LARICCIA, *Le riviste di diritto ecclesiastico*, cit., p. 286.

[115] «Ed il tipo di docente chiamato ad impartire questo nuovo insegnamento risponde in pieno, di norma, alle esigenze come anche alla natura ed alla finalità della materia. Ormai non siamo più di fronte a uomini, come i vecchi insegnanti di diritto canonico nelle facoltà giudiriche degli stati preunitari, di solito formatisi in ambito ecclesiastico ed appartenenti per lo più al clero, spesso poco interessati al lato scientifico della materia, ma in compenso, precipuamente intenti alla difficile opera di non spiacere né alla curia né alle autorità civili, conciliando, fino al limite del possibile, la pratica di un attenuato giurisdizionalismo colle esigenze della autonomia della Chiesa. Il modello dal punto di vista sociale ed ideologico è profondamente mutato; i nuovi docenti sono di norma dei laici, in genere di fede e spirito profondamente liberali, con alle spalle una solida formazione storico-giuridica e talora in contatti stretti e fecondi, come nel caso di Francesco Ruffini, colla cultura d'Oltralpe. Di fronte alla Chiesa cattolica, spesso vista come struttura potenzialmente eversiva nei confronti dei diritti di libertà dei cittadini e dei valori su cui si basava lo Stato liberale, il loro atteggiamento prende non di rado colorazioni neogiurisdizionalistiche» (L. MUSSELLI, *L'insegnamento del diritto ecclesiastico nell'Università di Pavia dall'Unità ai Patti lateranensi, 1861-1929*, in «Bollettino della Società Pavese di Storia Patria», 1982, p. 185).

[116] L.M. DE BERNARDIS, *L'essenza del diritto ecclesiastico*, in *Studi in memoria di Mario Petroncelli*, I, Napoli 1989, p. 181.

disciplina, pur non trascurando di prendere in considerazione anche quelle parti del diritto della Chiesa maggiormente rilevanti nell'ordinamento dello Stato. Questo nuovo diritto è pertanto particolarmente tributario ai suoi primi cultori che sostennero la specialità delle norme regolanti i rapporti dello Stato con le confessioni religiose e contribuirono all'affermazione della disciplina nell'ambito dell'enciclopedia giuridica e al suo distacco dal metodo di studio del diritto canonico[117].

Più in generale poi il diritto ecclesiastico italiano, come tutto il nostro diritto pubblico, si forma seguendo soprattutto l'impronta di modello germanico dello *Staatskirchenrecht*, allorché la scienza giuridica nel nostro Paese venne ad ampliare i propri orizzonti culturali ricercando canoni metodologici e modelli dottrinali differenti da quelli elaborati in Francia, abbandonando i relativi criteri interpretativi e dando spazio alla nuova metodologia formalistica e dogmatizzante propria della pandettistica tedesca.

Restano però ancora da vedere – né mi pare che la già ricordata e pur interessante ricerca sul diritto ecclesiastico statuale e la cultura giuridica[118] sia giunta a complete risposte in proposito – le ragioni in base alle quali il diritto ecclesiastico tenuto a battesimo dalla cultura giuridica d'Oltralpe, raggiunga da noi uno sviluppo tale da meritare la definizione di «disciplina eminentemente italiana»[119]. Infatti non mi sembra convincente l'affermazione di Vincenzo Del Giudice, espressa nel 1913 nella sua prolusione catanese, che fu «la

[117] Per un quadro della genesi storico-giuridica del diritto ecclesiastico e ampie indicazioni bibliografiche, si veda M. TEDESCHI, *Sulla scienza del diritto ecclesiastico*, Milano 1987, pp. 45 e ss.

[118] Il riferimento è ad alcuni esiti di una ricerca sull'insegnamento del diritto ecclesiastico nelle Università italiane dall'Unità ai Patti lateranensi, ricerca che fa parte di un più ampio programma internazionale di indagine sul tema *Eglises et Etat: étude comparative des traités et de l'enseignement*. Cfr. F. MARGIOTTA BROGLIO, *La ricerca sul diritto ecclesiastico statuale e la cultura giuridica europea*, in «Città e Regione», 1982, n. 1, pp. 111-113.

[119] A.C. JEMOLO, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Milano 1957, p. 89.

forza delle cose, e cioè l'esistenza effettiva di una speciale regolamentazione imposta, favoritivamente o odiosamente, al fenomeno sociale religioso in Italia» a riportare agli onori l'insegnamento del diritto ecclesiastico[120]. Si potrebbe piuttosto ipotizzare che la scuola germanica (da Walter a Friedberg) pur primogenita ebbe delle difficoltà ad inquadrare la natura e le posizioni del diritto ecclesiastico, sempre considerato come un diritto indipendente dal diritto pubblico e dal diritto privato a causa dell'elevatezza dello scopo religioso e dello sviluppo storico[121].

4. *Gli strumenti*

Preliminare ad ogni sforzo per collocare anche parzialmente in una prospettiva adeguata qualsiasi osservazione sui contenuti della politica ecclesiastica italiana è l'organizzazione delle fonti disponibili o quanto meno di quelle che si intendono utilizzare. Tali fonti – a mio avviso – non devono comprendere soltanto ciò che è oggi fruibile, ma anche quel materiale che allora fu accessibile e che formava gli indirizzi, l'opinione, la cultura giuridica delle *élites* di governo. Ed è proprio sull'importanza e la consistenza di questo materiale che vorrei fosse posta l'attenzione nella fase del passaggio dai piani di indagine agli strumenti per l'indagine. Materiale tipicamente giuridico, ma non più utilizzato dai giuristi e fino ad ora scarsamente valorizzato dagli storici; materiale comunque da leggersi oggi in chiave storica e già in parte

[120] «Ed è stata la forza delle cose, e cioè l'esistenza effettiva di una speciale regolamentazione imposta, favoritivamente o odiosamente, al fenomeno sociale religioso in Italia, che, diradando i pregiudizi, ha riportato agli onori della cattedra questa scienza» (V. DEL GIUDICE, *Il diritto ecclesiastico in senso moderno. Definizione e sistema*, Roma 1915, p. 78).

[121] Indicazioni in proposito possono essere rinvenute in F. FILOMUSSI GUELFI, *Enciclopedia giuridica*, Napoli 1910, p. 579, nota 1. Sull'impronta idealistico-hegeliana dell'*Enciclopedia*, cfr. G. DALLA TORRE, *Alle origini dell'«Enciclopedia giuridica»*, in *Studi in memoria di Mario Petroncelli*, cit., I, pp. 169-176.

considerato in questa indagine e che ora si cercherà di richiamare in modo sistematico.

Percorrendo tale linea è forse opportuno riferirsi in primo luogo alla manualistica e, sempre pensando alle influenze di rapporti tra Italia e Germania, vediamo come questo fu il settore giuridico in cui più stretti furono i legami con il mondo germanico. Non prenderò in considerazione tutti i manuali del tempo, anche se sarebbe interessante poterlo fare[122], ma piuttosto vorrei ricordarne due piuttosto noti, opere di autori tedeschi anche se con ampi adattamenti per il lettore italiano. Mi riferisco al Walter, *Manuale del diritto ecclesiastico di tutte le confessioni cristiane*, pubblicato a Pisa tra il 1846 e il 1848[123] e l'ancor più celebre Friedberg-Ruffini[124]; a fianco dei quali possiamo collocare, sebbene non si tratti di un vero e proprio manuale, la traduzione dell'Hinschius, *Esposizione generale delle relazioni tra lo Stato e la Chiesa* del 1892[125].

Il primo di questi volumi – la cui più antica edizione tedesca risale al 1822 e che nel 1852 fu tradotto in spagnolo per il Sud America – segna l'inizio della costruzione in Italia di una scienza del diritto ecclesiastico autonoma (cioè staccata dal diritto canonico) e capace di utilizzare la dogmatica ela-

[122] Da questo punto di vista non si potrà prescindere da ricerche come quella di M.T. NAPOLI, *La cultura giuridica europea in Italia. Repertorio delle opere tradotte nel secolo XIX*, Napoli 1987.

[123] M.F. WALTER, *Manuale del Diritto ecclesiastico di tutte le Confessioni cristiane*, traduzione dall'originale tedesco, sulle ultime edizioni originali IX e X di F. BENELLI, corretta e pubblicata coll'aggiunta di nuove note dal prof. P. Conticini, con un'Appendice con i concordati fra la S. Sede e gli Stati d'Italia, Pisa 1846-48, 2 voll.

[124] *Trattato del Diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico* del dott. Emilio FRIEDBERG (Prof. ord. di diritto nell'Univ. di Lipsia). Edizione italiana riveduta in collaborazione con l'Autore ed ampiamente annotata per rispetto al diritto italiano dall'avv. Francesco RUFFINI, Prof. di diritto nell'Univ. di Pavia, Torino 1893.

[125] P. HINSCHIUS, *Esposizione generale delle relazioni tra lo Stato e la Chiesa*, in *Biblioteca delle scienze politiche*, diretta da A. BRUNIALTI, VIII, Torino 1892.

borata dalla scuola tedesca. Il secondo, nonostante si tratti di una traduzione, è un classico della nostra cultura giuridica per il grande apporto che vi dette Francesco Ruffini.

Allorché questi ne curerà l'edizione italiana – siamo ormai a fine secolo – il mondo giuridico del nostro paese incomincerà però a volgere nuovamente la propria attenzione alla Francia, tra gli altri con Domenico Schiappoli[126], Mattia Moresco[127], Gaspare Ambrosini[128].

Tributario della cultura tedesca sarà invece lo Scaduto, autore di un manuale che dal 1889 conobbe diverse successive edizioni[129] e nella cui Prefazione l'autore riconosce di non aver sempre potuto «adottare quell'organismo di divisioni e suddivisioni, che ha raggiunto la quasi perfezione nei trattati e manuali di *Diritto Ecclesiastico* tedeschi»[130]. Più tardi farà ancora riferimento a quel mondo culturale il già ricordato Mario Falco[131], giurista di scuola torinese, che pubblicherà nel 1910 *Il riordinamento della proprietà ecclesiastica. Progetti italiani e sistemi germanici* e nel 1915 *La Comunità ecclesiastica bavarese*[132].

Più difficile è stabilire quanto le vicende della politica ecclesiastica italiana possano avere allora interessato i giuristi germanici: sovente viene richiamata in proposito l'opera del

[126] D. SCHIAPPOLI, *Diritto ecclesiastico vigente in Francia*, 2 voll., Torino 1892-93.

[127] M. MORESCO, *La separazione della Chiesa dallo Stato in Francia*, Torino 1906.

[128] G. AMBROSINI, *Diritto ecclesiastico francese odierno (1880-1908)*, Napoli 1909.

[129] F. SCADUTO, *Diritto ecclesiastico vigente in Italia*, I, Napoli 1889; II, Napoli 1891.

[130] *Ibidem*, I, p. VII.

[131] Si tratta della prima opera di questo giurista di fede israelita, nato nel 1884 e morto nel 1943, che insegnò diritto ecclesiastico nelle Università di Macerata, Parma e Milano. Cfr. A.C. JEMOLO, *Falco Mario*, in *Novissimo Digesto Italiano*, VI, Torino 1968, p. 1123.

[132] Edita a Torino nel 1915.

Geigel[133], sebbene se ne sottolinei la sinteticità[134]. Da questi richiami risulta evidente la dimostrazione del

«fecondo rapporto che lega, nella seconda metà dell'Ottocento la cultura giuridica tedesca ai cultori della nascente scienza del diritto ecclesiastico italiano. In particolare l'influsso del Friedberg e fors'ancor più dello Hinscius, risultano evidenti anche ad una prima lettura dei manuali di diritto ecclesiastico italiano, dalla fine dell'Ottocento ai primi lustri del secolo seguente»[135].

Dopo i manuali, quale occasione per fare il punto sullo stato degli studi in determinati momenti, occorre porre attenzione alle riviste giuridiche[136]. A questo proposito una data significativa è costituita dal 1890, anno in cui inizia la pubblicazione della «Rivista di diritto ecclesiastico del Regno»[137].

Nata «colla sicurezza di soddisfare ad un sentito bisogno del

[133] F. GEIGEL, *Das italienische Staatskirchenrecht auf Grund der neuesten Rechtssprechung systematisch erläutert*, Mainz 1886.

[134] «Raccoglie e tiene conto della bibliografia più diligentemente che i suoi predecessori; ma la brevità del suo lavoro, pubblicato in una rivista, non gli permette di approfondire le questioni, specialmente dal punto di vista civilista italiano, esse però sono quasi sempre accennate; l'autore è cattolico, e più tosto clericale che liberale» (F. SCADUTO, *Diritto ecclesiastico vigente in Italia*, I, Torino 1893², pp. 63-64).

[135] «Per fare solo un esempio, l'idea, tipica del diritto ecclesiastico tedesco, della Chiesa come istituzione di diritto pubblico, seppure 'sui generis', entra nella dottrina italiana, suffragata assai spesso dall'auctoritas degli studiosi germanici, la cui influenza comincia però a scemare, anche per via della decadenza della scuola tedesca, verso la prima guerra mondiale» (L. MUSSELLI, *L'insegnamento del diritto ecclesiastico nell'Università di Pavia*, cit., pp. 191-192, nota 27).

[136] Per ogni indagine in proposito non si può che rinviare ad un classico strumento quale il *Dizionario bibliografico delle riviste giuridiche italiane su leggi vigenti (1865-1954)*, a cura di V. NAPOLETANO, Milano 1956. Per osservazioni di ordine metodologico si vedano i saggi raccolti nel volume monografico *Riviste giuridiche italiane (1865-1945)* dei «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XVI, 1987.

[137] Direttori e fondatori furono l'avvocato Guglielmo Caselli e il commendatore Serafino Giustiniani, editore l'UTET con sede principale a Torino. Cfr. S. LARICCIA, *Le riviste di diritto ecclesiastico (1890-1925)*, cit., pp. 285-341.

nostro paese»[138] e attiva tutt'oggi, costituisce il caso assai raro di un periodico che accompagni quasi dal suo inizio il percorso di una disciplina scientifica[139].

Ovviamente in questa direzione l'indagine dovrebbe essere estesa a tutte le riviste da «Il Foro italiano» ad altre più specializzate e prevalentemente di indirizzo clericale[140], come «L'Avvisatore ecclesiastico» (raccolta completa bimestrale degli atti della Santa Sede, delle circolari governative, pareri del Consiglio di Stato, sentenze delle corti di Cassazione e di appello in materia ecclesiastica, dedicata ai sacerdoti italiani), pubblicato a Savona dal 1879 e fondato e diretto da mons. Giuseppe Bertoletti; «Il Monitore ecclesiastico. Pubblicazione mensuale ad uso del clero», fondato da Casimiro Gennari nel 1876 e la cui edizione continua ancor oggi con il titolo «Monitor ecclesiasticus»; «Bollettino del Contenzioso cattolico», fondato a Firenze nel 1877 dall'avvocato Grassi poi «Monitore del contenzioso» e ancora «Il Consultore giuridico, civile ed ecclesiastico e periodico di legislazione, dottrina e giurisprudenza», a cui succede nel 1900 «Il Contenzioso ecclesiastico», che diventa organo della IV sezione permanente dell'Opera dei Congressi cattolici «per la difesa giuridica della Chiesa e delle Pie Istituzioni»[141].

Per fare soltanto un esempio: da un sondaggio de «Il Monitore ecclesiastico» degli anni 1876-79, troviamo documenti, interventi e cronache sui seguenti argomenti: condanne del

[138] Dal programma pubblicato nel primo fascicolo della rivista e citato da S. LARICCIA, *Le riviste di diritto ecclesiastico (1890-1925)*, cit., p. 286.

[139] L'osservazione è di S. FERRARI, *Ideologia e dogmatica nel diritto ecclesiastico italiano. Manuali e riviste (1929-1979)*, Milano 1979, p. 251.

[140] Un elenco delle riviste di diritto ecclesiastico pubblicate alla fine del secolo scorso lo si può vedere in F. SCADUTO, *Diritto ecclesiastico vigente in Italia*, cit, pp. 66-67.

[141] «Il Contenzioso ecclesiastico. Rivista pratica bimensile di leggi, dottrina, giurisprudenza ed amministrazione in materia ecclesiastica e di opere pie», I, n. 1, Genova, 10 gennaio 1900. Dal programma leggiamo che il nuovo periodico si indirizzava a quanti hanno a cuore la difesa dei diritti della Chiesa e del clero, la tutela degli interessi degli enti religiosi e delle pie istituzioni di beneficenza.

liberalismo cattolico; menzione del re nella liturgia; permesso per il canto del *Te Deum*; decisioni intorno ai chierici costretti alla milizia; quesiti relativi agli acquirenti i beni ecclesiastici; censure e disposizioni intorno agli ordini religiosi civilmente soppressi; profanazione dei giorni festivi; il clero e l'insegnamento.

Per quanto riguarda la «Rivista di diritto ecclesiastico» (che nel corso di un secolo mutò più volte testata, direzione e casa editrice), è stato osservato che dal 1890 al 1907, anno in cui si chiude una prima fase nella storia del periodico,

> «Il tema sul quale con maggiore frequenza ed impegno è stata richiamata l'attenzione dei lettori è senz'altro quello della materia patrimoniale e degli enti ecclesiastici. Per limitarsi ad una semplice indicazione statistica, può ricordarsi che dei 188 contributi comparsi nella rubrica degli studi teorico-pratici sulle diciassette annate della prima serie della rivista, ben 161 riguardano temi relativi al diritto patrimoniale e alle persone giuridiche ecclesiastiche (liquidazione dell'asse ecclesiastico, decime, suono ed uso delle campane, istituti di beneficienza e di assistenza, disposizioni a favore dell'anima, natura giuridica e disciplina dei vari enti ecclesiastici, ecc.)»[142].

C'è poi da tenere in conto quel monumento della cultura giuridica italiana che da fine secolo, in diverse edizioni, arriva fino ad oggi ed è costituito dal *Digesto italiano*, opera collettiva la cui prima edizione – che è quella che a noi maggiormente interessa – fu presentata nel 1884 come documento del diritto dell'Italia unita, con il quale per la prima volta la dottrina italiana forniva in 64 volumi una biblioteca giuridica unitaria[143].

[142] S. Lariccia, *Le riviste di diritto ecclesiastico (1890-1925)*, cit., p. 288.

[143] Nella Presentazione del quarto *Digesto* a proposito delle scelte editoriali è stato opportunamente sottolineato che «Le ragioni delle successive, fortunate edizioni sono segnate dall'epoca, significativa, della loro apparizione. Infatti un'enciclopedia, strumento di conoscenza del diritto, è caratterizzata dal procedimento scientifico con cui i risultati vengono verificati; e le ragioni della sua nascita e della sua crisi coincidono con le rivoluzioni del processo di verifica dei dati, che è tutt'uno con il metodo della scienza. Se l'enciclopedia non intende essere un repertorio di testi legali o di casistica, un'enciclopedia nuova deve nascere quando il pen-

Oltre alla lettura delle singole «voci» e loro comparazione tra le diverse edizioni, sono interessanti le biografie dei giuristi del tempo, attraverso le quali se ne ricostruiscono i percorsi culturali e – per quanto qui a noi interessa – i possibili legami con il mondo giuridico germanico.

Non mi soffermerò invece su quell'«edificio della scienza nazionale», definizione con la quale venne presentata l'*Enciclopedia giuridica italiana*, fondata e diretta da Pasquale Stanislao Mancini, se non per ricordare che è stata oggetto di specifica attenzione proprio da parte di questo Istituto storico italo-germanico[144]. Il volume che costituisce senz'altro un modello di approccio interdisciplinare, raccoglie in particolare un saggio di Mario Tedeschi, sull'*Enciclopedia e il nuovo diritto ecclesiastico*[145] e un altro di Dora Marucco su *Previdenza e beneficenza tra Crispi e Giolitti*, sempre in relazione al contributo dell'*Enciclopedia*[146], e viene a recare una conferma di come il Mancini nell'assumerne la direzione nel 1881 abbia individuato nel diritto ecclesiastico una delle discipline portanti[147].

5. *Qualche considerazione*

A questo punto, dopo l'indicazione di una serie di percorsi e del metodo da seguire e degli strumenti da utilizzare, pare opportuno esprimere qualche considerazione che vuole es-

siero giuridico adotta procedimenti nuovi per misurarsi con il sistema legislativo e giurisprudenziale» (R. SACCO, Presentazione, in *Il Digesto italiano*, Torino 1987, p. IX).

[144] *Enciclopedia e sapere scientifico. Il diritto e le scienze sociali nell'Enciclopedia giuridica italiana*, a cura di A. MAZZACANE-P. SCHIERA, Bologna 1990.

[145] M. TEDESCHI, *L'Enciclopedia giuridica italiana e il nuovo diritto ecclesiastico, ibidem*, pp. 243-251.

[146] D. MARUCCO, *Il contributo dell'Enciclopedia giuridica italiana, ibidem*, pp. 281-314.

[147] Cfr. M. TEDESCHI, *Pasquale Stanislao Mancini dal separatismo al giurisdizionalismo*, in «Incontri Meridionali», 1988, n. 3, p. 30, nota 36.

sere non esposizione di esiti di ricerche, ma soltanto apporto al dibattito e invito alla verifica. Si tratta di affermazioni o di enunciazioni di perplessità che possono rendere più precise le domande, non rispondere ad esse. Prima di tutto ritengo che il *Kulturkampf* si impianti nel nostro paese su di un terreno completamente diverso, anche dal punto di vista giuridico.

Secondo Salvatorelli i liberali tedeschi non impararono la lezione di Cavour, che cioè quando si fosse costretti ad entrare in conflitto con la Chiesa, occorreva coordinare le misure da prendere con una politica di libertà religiosa[148]. Ritengo però che questa lezione non l'abbiano imparata neppure i liberali italiani, quanto meno la sinistra liberale. A mio avviso il terreno diverso deriva piuttosto dalla specialità del caso italiano, che fa sì che il pontefice non accetti mai in Italia ciò che finisce con il tollerare altrove: e questa linea di condotta sembra una costante della politica vaticana nei confronti del nostro paese. La Santa Sede:

«In Francia dopo il 1876 ritiene definitivo il crollo delle speranze di restaurazione monarchica e mira ai buoni rapporti con la repubblica... Con la Germania trovò il modo di ristabilire cordiali relazioni; nell'Austria intervenne il meno possibile nei contrasti interni dell'episcopato, tra i favorevoli e gli avversari ai cristiano-sociali. Con l'Italia ci sono sprazzi, momenti in cui sembra desiderare una conciliazione e poi bruschi ritorni»[149].

Sempre di quegli anni è la conferma della capacità di tenuta della Chiesa cattolica alle ondate d'urto della legislazione

[148] «I liberali tedeschi non avevano imparato la lezione di Cavour, quella cioè in cui egli aveva insegnato che quando si fosse costretti a entrare in contrasto con la Chiesa per un supremo interesse nazionale, e a privarla di certi privilegi e possessi, occorreva coordinare simili misure con una politica di libertà religiosa. Per la Germania sarebbe occorso di render liberale il paese piuttostoché di burocratizzare la Chiesa. Invece il *Kulturkampf* si presentò soprattutto come un'impresa dello Stato poliziesco» (L. SALVATORELLI, *Chiesa e Stato dalla Rivoluzione francese ad oggi*, cit., pp. 96-97).

[149] A.C. JEMOLO, Introduzione al volume *Sulla soglia del Vaticano*, cit., p. VII.

eversiva. Sono le stesse fonti statuali a riconoscere una resistenza certamente non prevista e il riemergere delle strutture connesse all'istruzione e all'assistenza, insieme al sorgere di nuove istituzioni. Sono le nuove congregazioni religiose che – rispetto alle più antiche fondazioni – apprestano più efficaci difese nei confronti delle leggi. È quello che Francesco Scaduto – il primo degli ecclesiasticisti italiani – definisce il «ripullulamento degli ordini religiosi in Italia»[150]. Quanto poi questo tentativo di laicizzazione degli interessi della Chiesa, con il passaggio della loro regolamentazione giuridica dalla sfera del diritto pubblico a quella del diritto privato, sia stato effettivo e profondo è da verificare, come è parimenti da verificare nell'ambito dell'ordinamento della Chiesa il rapporto tra legislazione eversiva e conseguente trasformazione e adattamento delle strutture e istituzioni ecclesiastiche.

Questo processo di laicizzazione degli istituti giuridici, che ha progressivamente tolto rilevanza al diritto canonico all'interno dell'ordinamento statale, va di pari passo con quello della laicizzazione della vita pubblica, che vede l'estensione dell'incompetenza dello Stato in materia religiosa per tutto quanto attiene la sfera pubblica, pur senza negare il valore della religione – considerata come una integrazione nell'intimo della coscienza dei singoli delle norme morali e sociali – nel contesto individuale e familiare[151].

Per parte del governo italiano alcuni sono gli elementi di rilievo che sembrano emergere con maggiore intensità. In primo luogo dall'esame della politica ecclesiastica trova conferma l'abbandono operato dagli uomini di governo del-

[150] F. SCADUTO, *Diritto ecclesiastico vigente in Italia*, cit., pp. 677 e ss.

[151] In questo senso si possono leggere una serie di regi decreti con i quali nel 1895 si approvarono gli statuti organici dei reali educatorî femminili di Firenze, Milano, Palermo, Verona e Montagnana. In essi trovava conferma l'insegnamento religioso affidato ad un direttore spirituale. Suo compito la cura dell'educazione «religiosa delle alunne» e il compiere «tutti gli atti che sono propri del suo ministero»; mentre per la educazione religiosa delle alunne non cattoliche veniva prevista la possibilità di provvedervi a spese delle famiglie.

la sinistra di ogni proposito di *reformatio Ecclesiae*, tanto cara ad alcuni esponenti della destra quanto aborrita dalla autorità ecclesiastica.

Su di un piano più sostanziale c'è da osservare che negli anni che a noi interessano l'applicazione della legislazione anticlericale conosce certamente delle punte estreme, che talvolta portano al ridicolo piuttosto che a ulteriori danni alla Chiesa cattolica. Questo ridicolo conduce le parti alla ricerca di soluzioni di buon senso, di accomodamenti, di *modus vivendi*. Punte estreme – chiaramente dettate dal fatto che la sinistra è sicuramente più anticlericale, il ché non vuol necessariamente dire maggiormente laica, rispetto alla destra, sempre più possibilista, transigente e condizionata da quell'elemento cattolico-liberale che scompare completamente con il chiudersi della parabola risorgimentale – che mai ebbero a toccare la legge delle guarentigie. È infatti assoluto il rispetto professato da tutta la dirigenza liberale per questa legge, vista come un monumento di sapienza giuridica e politica e quasi un completamento dello Statuto, secondo quanto ebbe a dire lo stesso Mancini[152].

Questo rispetto fu eccessivo sia da parte di uomini della destra come da quelli della sinistra, ma ciò consentì di garantire, attraverso aggiustamenti extra-legislativi, non dico la pace religiosa, ma quanto meno l'equilibrio delle relazioni dello Stato con la Chiesa cattolica.

A questo punto continua a restare difficile l'inquadramento della politica ecclesiastica della sinistra nell'ambito dei consueti schemi teorici delle relazioni Chiesa-Stato visto che negli anni oggetto delle nostre riflessioni non si realizzò in Italia un vero e proprio separatismo né si attuò in modo

[152] Nell'agosto del 1881 il presidente del Consiglio Depretis e il guardasigilli Mancini resero pubblico un comunicato nel quale si riaffermava l'impegno di mantenere e far osservare la legge delle guarentigie, «la cui efficacia dipende dal credito della sua stabilità, non dall'altrui accettazione o consenso» (citato da P.G. CARON, *Corso di storia dei rapporti fra Stato e Chiesa*, II: *Dal Concilio di Trento ai nostri giorni*, Milano 1985, p. 196).

completo il principio della laicizzazione dello Stato[153], concretandosi in comportamenti anomali definiti dagli studiosi come forme di giurisdizionalismo liberale o di nuovo giurisdizionalismo[154].

Su di un piano più generale è l'intero regime politico dell'Italia post-risorgimentale che per Salvemini si presenta difficile da inserire in un quadro preciso[155]. Nel nostro contesto specifico c'è da osservare che i problemi della qualificazione dello Stato in materia religiosa sono pressoché comuni a tutti gli ordinamenti statuali contemporanei, indipendentemente dalle maggioranze di governo[156].

Cambia infine il clima culturale, con il passaggio dall'idealismo e storicismo allo scientismo e positivismo. Quest'ultimo dominò gli orientamenti culturali di fine secolo, improntando ai suoi principi la scienza, la filosofia, la storiografia, il diritto, l'arte e incanalando nell'ambito delle Università la moderna ricerca scientifica. Ma se il più rilevante aspetto attraverso il quale il mondo tedesco entra nella cultura italiana è quello filosofico, il positivismo tedesco influenzerà in seconda battuta anche quel mondo per sua natura da sempre

[153] Cfr. P.G. CARON, *Corso di storia dei rapporti fra Stato e Chiesa*, cit., pp. 189-190.

[154] In relazione alla peculiarità del giurisdizionalismo italiano e alla qualificazione giuridica dei rapporti fra Stato e Chiesa nel XIX secolo, si veda P. GISMONDI, *Il nuovo giurisdizionalismo italiano*, cit.

[155] «Fu un oscillare tra velleità democratiche e ritorni oligarchici, al quale non si può applicare nessuna etichetta non equivoca. In tutti i casi fu un regime di lega assai mediocre e questo non perché fosse più o meno democratico, ma perché era sussidiato da una fiacca coscienza giuridica e morale sia nei governati che nei governanti» (G. SALVEMINI, *Fu l'Italia pre-fascista una democrazia?*, in «Il Ponte», 1952, p. 23).

[156] Interrogandosi in proposito un nostro studioso ebbe ad osservare che «il problema era tipicamente giuridico ed esso appariva di per sé analogo a quello che si era presentato a tutti gli altri Stati dell'Ottocento quando si era trattato di sostituire alla qualifica, alla struttura e alla normazione dello Stato confessionista giurisdizionalista del Settecento e alla sua tipica 'polizia ecclesiastica' la nuova figura dello Stato agnostico e separatista, esclusivo sovrano e produttore del diritto nel suo ordinamento, quale appunto era stato creato ed esaltato dal verbo liberale» (P.A. D'AVACK, *La legislazione ecclesiastica*, cit., p. 17).

conservatore rappresentato dalla sfera del diritto, segnando il passaggio da antiche affinità culturali con la Francia a marcate influenze germaniche. Si instaurerà in tal modo un clima culturale che porterà a sposare la fede nel progresso e ad individuare nella Chiesa cattolica la causa della corruzione morale e materiale dei popoli[157]. L'azione dello Stato unitario per la rieducazione civile della popolazione e per la costruzione della nuova Italia non potrà che passare attraverso la lotta contro la Chiesa, ritenuta irriducibile nemica del progresso, elemento di conservazione, tutrice dei privilegi e colpevole dell'ignoranza perché incapace di adeguare i dogmi alle conquiste della scienza. Chiesa che combatte l'evoluzione intellettuale dell'uomo, ne impedisce la crescita morale, civile e politica ed esercita, nella difesa della sua dottrina, una tirannia sulle coscienze e con l'intolleranza copre l'ignoranza.

Sebbene sia difficile tirare le fila di questi diversi tracciati, vorrei concludere richiamando ancora un passo di quelle memorie di Giuseppe Manfroni che ho ricordato in apertura di queste riflessioni, laddove lo zelante funzionario afferma che: «Se è ridicolo attribuire a Garibaldi idee di violenza nascoste e subdole contro il Vaticano, altrettanto ridicola è l'idea di associare il suo nome a quello di Bismarck»[158].

Bismarck e Garibaldi dunque ambedue in lotta contro la Chiesa, solo che quello nostrano – da identificarsi con il nome di Garibaldi – non è *Kulturkampf* ma anticlericalismo di basso profilo. Ed è questo anticlericalismo – le cui istanze passano dalle classi borghesi a quelle socialiste e si trascinano fino agli anni venti del nostro secolo – la lente opaca attraverso la quale si osservò allora la società italiana e si fece scienza, si interpretarono le leggi, si amministrò la cosa pubblica nell'Italia della seconda metà del XIX secolo.

[157] In questo contesto culturale financo la maggior diffusione delle malattie veneree tra i soldati provenienti da Roma verrà spiegata come effetto della «trascuranza del governo teocratico su questo ramo importantissimo della pubblica igiene» (cfr. *Geografia nosologica dell'Italia*, a cura di G. SORMANI, in «Annali di Statistica», serie II, VI, 1881, p. 227).

[158] *Sulla soglia del Vaticano*, cit., p. 255.

I dati archivistici vaticani sulla prima fase del «Kulturkampf», 1871-1878

di *Giacomo Martina*

Questa relazione in parte sintetizza, in parte sviluppa il capitolo VII (*Il Kulturkampf*) del volume *Pio IX (1867-1878)*, che costituisce la terza parte dell'opera sul pontificato di Pio IX da me redatta. I primi due volumi sono usciti nel 1974 e nel 1985, il terzo e ultimo nel 1990, ma per lentezza della diffusione nelle librerie e per la scarsa conoscenza della lingua italiana da parte di studiosi non italiani, esso non è ancora molto conosciuto[1].

Invece di Archivio Vaticano si dovrebbe parlare di Archivi Vaticani, quello noto come Archivio Segreto Vaticano, praticamente accessibile senza difficoltà sino al 1922, cioè sino a tutto il pontificato di Benedetto XV, e quello detto degli Affari Ecclesiastici Straordinari (o degli Affari Pubblici della Chiesa), ancora oggetto di qualche limitazione, essenzialmente per motivi pratici[2]. Nell'Archivio Segreto nonostante alcune lacune dovute forse al prefetto di quegli anni, succeduto nel 1870 al Theiner, mons. Bernardini Rosi, che non era proprio un gran lavoratore, si conservano nel fondo *Epistulae ad Principes, Episcopos aliosque* varie lettere dei vescovi tedeschi di quegli anni, fra i quali emerge il futuro card. Ledóchowski. Nel fondo *Segreteria di Stato* è conservato il carteggio col nunzio a Monaco (rub. 255) e quello relativo al ministro di Prussia (rub. 269). Agli AA EE SS si conservano tredici *positiones* (ampli dossiers, stampati, ciascuno di 100-

[1] G. MARTINA, *Pio IX (1867-1878)* (Miscellanea Historiae Pontificiae, 59), Roma 1990. Cap. VII: «*Il Kulturkampf*», pp. 367-410.

[2] Cfr. i cenni sommari sulla questione in G. MARTINA, *Pio IX*, cit., pp. 542-543.

200 pp., con una sintesi su date questioni e un'appendice di documenti); esse costituiscono la fonte insostituibile per conoscere come la curia romana vedeva la situazione e quali strategie preparava. Particolare importanza hanno le istruzioni ai due nunzi che si succedettero a Monaco in quegli anni, Angelo Bianchi (1874-76) e Gaetano Aloisi Masella (1876-79) entrambi poi cardinali; le istruzioni sono conservate agli AA EE SS, ma anche nel fondo ASV, SdS, 255. Agli AA EE SS troviamo anche sia una relazione sulla diocesi di Treviri, che si conclude con la richiesta di trovare un modo migliore per l'amministrazione della diocesi dopo la morte del vescovo Eberhard (maggio 1876), sia una breve efficace sintesi sulla diocesi di Ratisbona, riassunto di quella più ampia redatta da mons. Senestrey, conservata nell'archivio della Congregazione del Concilio[3]. In questo fondo sono poi conservate anche altre relazioni *ad limina* dei vescovi tedeschi di quell'epoca: per motivi di spazio non posso qui riassumere anche questa documentazione, che pure varrebbe la pena di conoscere, perché a quanto so finora non è stata esplorata. Comunque il materiale studiato, già copioso in sé, permette di conoscere il punto di vista della curia, ma anche quello di molti vescovi tedeschi, da Melchers (Colonia) a Scherr (Monaco), da Ledóchowski (Gnesen-Posen) a Senestrey (Ratisbona), a Martin (Paderborn)... In certo modo questi documenti, nel loro insieme, costituiscono un complemento di quelli già pubblicati da E. Gatz nella sua opera, per vari aspetti fondamentale, sulle conferenze di Fulda[4]. Il materiale da me esaminato si riferisce soltanto agli anni 1871-1877. Si tratta di un centinaio di fogli ora stampati ora manoscritti. Essi espongono ovviamente il punto di vista ecclesiastico, romano e tedesco: in molti casi essi però rife-

[3] ASV, Cong. Concilio, *Relat. ad limina*, 676 B: Ratisbonensis: «Relatio status dioecesis Ratisbon. ab Ignatio eiusdem dioeceseos Episcopo sacra limina personaliter visitante S. Congregationi Concilii interpreti. Ad quadriennium LXXIII, incipiens a die 20 decembris 1873 expirans die 20 decembris 1877».

[4] E. GATZ, *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, I: *1871-1887* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, A, 22), Mainz 1977.

riscono ampiamente ed obiettivamente anche quello statale. Probabilmente molti di questi documenti sono inediti. Pubblico qui integralmente alcuni di quelli più importanti, e in tutto o, per brevità, *nei tratti essenziali*, altri che ritengo meno fondamentali, ma sempre interessanti: le parti qui riportate mi sembrano sufficienti per dare un'idea esatta dell'insieme. Sempre per brevità mi limito ad un ampio riassunto delle istruzioni ai nunzi su cui il Gatz ha fatto già un breve cenno[5]. La pubblicazione integrale delle varie *positiones* richiederebbe un lavoro ingente, che trascende una relazione ad un congresso; in ogni caso esse sono state già analizzate da E. Gatz nel lavoro ora indicato. Ai documenti qui sotto riportati premetto una breve introduzione, che li colloca nel loro contesto generale.

Della corrispondenza fra Pio IX e Guglielmo I dopo le vicende belliche del 1870, venne pubblicata già allora la lettera del papa all'imperatore, del 7 agosto 1873, e la risposta dell'interessato, del 3 settembre[6]. L'intervento del papa provocò una lunga polemica, soprattutto per la pretesa del pontefice di considerare l'imperatore come sottoposto alla sua autorità, perché battezzato. Guglielmo replicò che fra lui e il Signore non riconosceva altro mediatore che Gesù Cristo. Non so sino a che punto siano note altre lettere. Pio IX replicò concisamente alla risposta dell'imperatore, il 20 settembre dello stesso anno, ricordando la classica distinzione fra ciò che è di Dio e ciò che è di Cesare, e ribadendo senza ulteriori spiegazioni l'autorità del papa su quanti sono stati legittimamente battezzati. La lettera di Guglielmo del 3 settembre non era la prima che si occupasse di questo argomento. Già il 18 agosto 1871, il sovrano aveva deplorato col papa l'attività del clero della Slesia, che, a suo avviso, abusava del nome e dell'autorità del pontefice per un'azione realmente sovversiva. Non risulta, per il momento, la risposta

[5] E. GATZ, *Der preussisch-deutsche Kulturkampf in den Verhandlungen der Kongregation für die außerordlichen kirchlichen Angelegenheiten*, in «Römische Quartalschrift», 73, 1978, pp. 217-254.

[6] G. MARTINA, *Pio IX*, cit., pp. 374 e 375, e note.

del papa, che non dovette mancare. Allo stesso modo, non conosciamo il testo della lettera rivolta dal papa a Luigi II di Baviera il 31 luglio 1873: possediamo invece la risposta autografa del sovrano bavarese, in perfetto italiano, del 1° settembre. Luigi si scusava col papa, sottolineando i limiti dei poteri di un principe costituzionale, che aveva le mani legate, e assicurando che in ogni modo avrebbe fatto il possibile per corrispondere ai desideri espressi dal papa nella lettera.

Più interessante, forse, è il vivace scambio di note fra l'arcivescovo di Monaco, Scherr, e il ministro del culto bavarese, von Lutz, fra il luglio e il settembre 1871. Il Lutz si allinea con quanti pensano che le decisioni conciliari del 18 luglio 1870 hanno modificato radicalmente i princìpi che regolavano i rapporti fra Chiesa e Stato in Baviera: si trattava di una posizione diffusa in quei mesi in Austria, Svizzera, Germania, che la S. Sede e lo stesso Pio IX tentarono invano di confutare in vari documenti. Il papa, secondo il ministro, potrebbe in futuro intervenire su questioni politico-civili, come ha fatto col Sillabo, pretendendo anche in questi casi la subordinazione dello Stato alla Chiesa. Lo stesso vescovo di Ratisbona, mons. Senestrey, nella pastorale del 22 settembre 1870, insegnava che il Sillabo e la *Quanta Cura* rientravano fra le decisioni papali infallibili, implicitamente pretendendo che lo Stato si ispirasse nella sua legislazione a questi princìpi. Ma lo Stato bavarese, osserva il Lutz, abbraccia sudditi di diverse confessioni religiose, cattolici e non cattolici, e, come tale, non può e non deve necessariamente imporre a non cattolici princìpi da questi non riconosciuti veri, non può accettare la semplice subordinazione dello Stato alla Chiesa. Queste affermazioni costituiscono probabilmente il punto più importante del documento, che non è però ulteriormente approfondito. Il Lutz sfiora il problema nevralgico dei rapporti fra la Chiesa cattolica ed uno Stato moderno, retto da sinceri cattolici, ma religiosamente pluralista. Sino a che punto uno statista cattolico in uno Stato pluralistico può ispirarsi nella legislazione ai princìpi proclamati dalla Chiesa? Non dovrà seguire, come norma suprema, il bene pubblico, che impone talora la scelta del male minore? Il ministro del culto non

riflette per nulla a questa possibilità e si ferma invece a lungo sulle vicende non del tutto chiare che hanno caratterizzato i rapporti fra i due poteri dal 1814 al 1870, con il concordato del 1817, l'editto di religione del 1818, la dichiarazione di Tegernsee del 1821, atti fra loro in contrasto, che i politici avevano cercato di conciliare interpretando il concordato in modo riduttivo, e dichiarando contemporaneamente che il giuramento alla costituzione esigeva fedeltà ad essa solo nelle questioni pratiche, civili. Nella sua risposta l'arcivescovo di Monaco Scherr ribadì, con piena chiarezza, che il dogma dell'infallibilità non creava una nuova verità, ma sottolineava e dava maggior risalto a dottrine già prima comuni alla Chiesa nel suo complesso. Non l'infallibilità, ma la Chiesa in quanto tale, con i poteri e la missione che si è sempre arrogata, poteva semmai creare qualche difficoltà allo Stato. Lo Scherr, come il suo antagonista Lutz, non scende ad un esame ulteriore della delicata questione, e si limita a ricordare che in ogni caso lo Stato moderno non ha nulla da temere dalla Chiesa finché non si oppone alle leggi divine. E anche in questo caso, la società fondata da Cristo non ricorrerà mai a misure coercitive esterne. Tutto sembrava chiaro allo Scherr: tutto in realtà poteva essere a lungo discusso e vagliato. Tutto sarebbe rimasto, anche ai nostri giorni, oggetto di un appassionato e tormentato esame. L'analisi dei singoli fatti, degli episodi minuti della storia costituzionale bavarese dell'Ottocento ha nociuto in definitiva, nel Lutz soprattutto, ad una chiara visione sintetica dei problemi di fondo.

Non conosciamo la reazione del papa davanti a questo scambio di lettere. Probabilmente, fermo nella visione di una cristianità ormai tramontata, Pio IX non avvertì chiaramente lo spinoso problema dei rapporti fra Chiesa e Stato moderno, né valutò la possibilità di una distinzione, delicata ma suscettibile di una valorizzazione in vista di una soluzione, fra princìpi astratti e casi concreti, o, in altre parole, fra tesi e ipotesi. In ogni modo le due lettere del ministro e dell'arcivescovo mostrano il peso che esercitò nella genesi del *Kulturkampf* la definizione dell'infallibilità, per l'interpretazione che ne davano molti uomini politici dell'Europa cen-

trale, tra i quali il Lutz che ebbe un ruolo importante nella vicenda. Comprendiamo meglio, in questo contesto generale, i timori espressi a Fulda dai vescovi tedeschi nel settembre 1869, e le loro apprensioni durante il concilio.

Sul caso Hohenlohe, il cardinale tedesco che Bismarck voleva inviare a Roma come rappresentante della Prussia, l'archivio vaticano presenta vari documenti, dei quali solo una parte è stata pubblicata dal Pirri[7]. Le voci sul passo di Bismarck cominciarono ad arrivare a Roma alla metà di aprile 1872, provocando la ferma replica del papa allo stesso cardinale. Alla fine del mese il nunzio a Monaco Meglia[8] comunicava al Vaticano che la «Gazzetta di Speyer», organo autorizzato del governo, il 29 aprile aveva scritto:

«La nuova occupazione del posto d'Inviato della Germania presso la S. Sede sembra essere già seguita, ed in una maniera che dovrebbe rendere ben difficile agli ultramontani nemici dell'impero di dare ad intendere ai creduli cattolici: esistere una specie di guerra fra la Chiesa cattolica come tale, e l'impero tedesco...».

E poco dopo la «Gazzetta di Colonia», anch'esso portavoce della Cancelleria imperiale, osservava:

«Noi siamo abituati ad essere sorpresi dal Cancelliere dell'Impero. Originali decisioni, che nessuno ha atteso, danno alle ferventi questioni improvvisamente un nuovo indirizzo, e mettono in scompiglio i suoi avversarii. Fra queste inattese decisioni noi contiamo la nomina di un Cardinale ad Ambasciatore tedesco presso la Curia romana. La sorpresa è tanto più maggiore [sic] in quanto nell'ultimo tempo volevasi vedere l'impero tedesco in una posizione ostile alla Chiesa cattolica. Invece non udiamo all'improvviso l'impero rappresentato diplomaticamente presso la S. Sede non solo da un cattolico, ma da un *princeps Romanae Ecclesiae*? Egli è certo una grande concessione che viene fatta alla Chiesa Cattolica! E tuttavia, se ci rappresentiamo bene agli occhi la personalità del Cardinale nominato Ambasciatore, noi non possiamo rattenerci dal denotare la decisione del Cancelliere molto felice. Nell'interesse della pace

[7] P. PIRRI, *Pio IX e Vittorio Emanuele II*, III, II, Roma 1961, pp. 412-424. Cfr. anche G. MARTINA, *Pio IX*, cit., pp. 378-379.

[8] SdS, 1872, 269. Fasc. unico, ff. 17-18.

fra le confessioni non può abbastanza mettersi in rilievo che la Chiesa cattolica e l'ordine dei Gesuiti non sono la medesima cosa. Gli sforzi dei Gesuiti tendono oggi a far scomparire il più possibile questa distinzione. Pastorali dei Vescovi, che vengono emanate sotto l'influenza dei Gesuiti, petizioni di laici ispirati dagli amici dei Gesuiti, si danno tutte le pene per far dimenticare, che la Chiesa cattolica ha esistito fino al 1540 senza l'aiuto della nominata Società. Così viene generata una confusione di idee, che riempie d'inquietudine ogni tedesco, il quale non vuole vedere la patria fatta teatro di lotte confessionali. La nomina del Cardinale Principe Hohenlohe è una prova rallegrante, che il Governo imperiale è ben conscio della sopra menzionata distinzione, e che è deciso a tenervi fermo. Il Cardinale nominato Ambasciatore è un Sacerdote cattolico, contro la cui corretta posizione nella Chiesa non esiste alcun dubbio. Egli non ha votato né contro il Domma dell'infallibilità, né ha seguito i passi del suo maestro Döllinger. Egli è un ecclesiastico formato ai princìpi dommatici della Curia Romana. Egli è inoltre un cristiano cattolico conosciuto come credente e pio. Ma ciò che lo distingue da molti dei suoi colleghi è la posizione di fronte all'ordine dei Gesuiti[9]. Il Cardinale Hohenlohe è un uomo il meglio odiato dagli amici dei Gesuiti, poiché dall'epoca del suo ingresso nello stato ecclesiastico, dunque da circa 25 anni, ch'egli ha passato in Roma tanto alla Corte del papa che nella sua qualità di Cardinale, ha sempre saputo tenersi libero dall'influenza dei Gesuiti. Egli è rimasto tedesco nel pensare e nell'agire, malgrado l'osteggiamento di molti anni da parte di coloro, per i quali è un abbominio il pensare e il sentire tedesco. Ch'egli sia rimasto ciò in mezzo ad un contorno, il quale non ha scrupolo nella scelta dei mezzi contro i suoi nemici, questo mostra una stabilità di carattere, che noi accogliamo come una garanzia, che egli anche ora saprà rendere gl'interessi dell'Impero indipendenti dal pernicioso influsso del potente Ordine. I Cattolici riconosceranno in questa nomina la prova, che la potenza direttrice nell'Alemagna è seria quando dichiara, di voler corrispondere alle giuste esigenze dei cattolici, e di voler mantenere la pace».

Ma il «Volksbote», «ottimo giornaletto di Monaco», cioè di ispirazione cattolica, osservava il Meglia, notava:

«Dopo gli odierni avvenimenti ed il procedere contro la Chiesa cattolica in Germania [la nomina dell'Hohenlohe] non sembra mal

[9] Cfr. G. Martina, *Pio IX, 1851-1867*, Roma 1985, pp. 235-236.

fondata, poiché solo un Cardinale Hohenlohe può rappresentare un Governo, il quale fa così decisamente fronte contro tutto quello che vi è di cattolico; il simile si associa facilmente al suo simile».

A sua volta il «Vaterland» scriveva:

«La Prussia sembra di aver avuto proprio la mano felice, per iscavare questo comodissimo rappresentante! Il Cardinale Hohenlohe è propriamente l'uomo da ciò, per rappresentare la medesima parte, che a suo tempo rappresentò in Roma il famoso Cardinale Häffelin nella conclusione del concordato bavarese»[10].

Il nunzio, nel chiudere questo rapporto, osservava che la manovra del Bismarck poteva facilitare la strada alle vedute del governo italiano, che avrebbe visto volentieri le potenze estere rappresentate presso la S. Sede da ecclesiastici, per togliere a queste rappresentanze diplomatiche ogni carattere politico. Il 1° maggio il Meglia comunicava la notizia della nomina del barone von Kübeck al posto tanto discusso: il caso Hohenlohe non era però ancora chiuso, e il 17 dello stesso mese il nunzio trasmetteva a Roma la traduzione italiana del discorso di Bismarck al parlamento del giorno 15. La questione si concludeva così con un'abile autodifesa del cancelliere che, irritato per lo smacco subito, cioè per il costante rifiuto di Pio IX di accettare la sua singolare proposta relativa all'Hohenlohe, presentava la sua mossa come un tentativo di conciliazione, e si stupiva che essa fosse stata respinta. Pio IX conosceva troppo bene il suo ex addetto

[10] Su Casimiro Häffelin (1737-1827, cardinale dal 1818) cfr. J. SCHMIDLIN, *Päpstgeschichte der neuesten Zeit*, I, München 1933, pp. 226-229, 231, 234-237. Di idee filoilluministiche, difese la linea del governo bavarese in tutte le lunghe trattative, che, cominciate nel 1803 ed interrotte per i noti avvenimenti, ripresero nel 1817 arrivando ad una conclusione il 24 ottobre 1817 con un concordato fra le due parti (che porta la data del 5 giugno). Nell'allocuzione concistoriale che precedette la sua nomina a cardinale, il 6 aprile 1818, Pio VII (in modo un po' singolare) disse esplicitamente: «Rumor sane quidam de eo aliquid pertulerat, quod aliquamdiu Nos ancipites tenuit; suspicionem tamen ille omnem a se propulsavit... voce et scripto confirmavit Nobis omnino falsum esse quod sibi perperam imputabatur» (*Bullarii romani continuatio*, VII, II, Prati 1852, p. 1746).

all'anticamera, per non capire subito il significato autentico del gesto di Bismarck: un tentativo di mettere il Vaticano in cattiva luce nell'opinione pubblica tedesca. In realtà, non Bismarck ma il «Vaterland» aveva delineato sinteticamente il vero significato del gesto. Meglia, non sempre ben informato[11], aveva questa volta reso un ottimo servizio alla S. Sede, confermandola nei suoi propositi e dandole modo di conoscere ancora meglio l'abilità ma anche la tortuosità del cancelliere. Ho riportato fra i documenti la traduzione del discorso di Bismarck trasmessa a Roma da Monaco; non so quante altre volte l'Antonelli, ormai prossimo alla fine, poté conoscere con uguale precisione le espressioni del suo avversario. In ogni modo, la questione non si chiuse con l'arrivo del Kübeck, che rimase a Roma poco tempo, e, partito per un congedo, non tornò più; dopo un breve periodo in cui gli affari vennero affidati all'ambasciatore d'Austria, Trauttmansdorf, la legazione *de facto* venne sospesa.

Buon numero delle lettere dei vescovi tedeschi di quegli anni cruciali con la richiesta di direttive precise di fronte alle varie leggi germaniche – indirizzate spesso all'Antonelli – sono state pubblicate dal Gatz nella sua raccolta già citata. Qualche altra lettera indirizzata al papa stesso venne pubblicata dal Cathrein (Siegfried) nel 1882[12]. Resta un gruppo di lettere conservate sia nel fondo *Epistulae ad Principes, Episcopos aliosque*, sia in quello *Arch. Pio IX, Particolari.*

Per il loro contenuto e la loro forma queste ultime si possono dividere in due serie. La prima raccoglie lettere ufficiali, scritte in uno stile un po' aulico, certo solenne, in cui abbondano i toni enfatici, ed emerge la visione tipicamente

[11] Il 1° maggio il Meglia riferiva senza alcuna riserva la notizia data dall'ambasciatore d'Austria, che le «regine vecchie» (con ogni probabilità Augusta [1800-1873], moglie di Federico Guglielmo III, Elisabetta [1801-1873], moglie di Federico Guglielmo IV), avessero fatto pressioni su Guglielmo per ottenere la nomina dell'Hohenlohe (SdS 187, 269.20). La cosa non è certa, e non è sicuro l'influsso politico delle due anziane regine. Certo Augusta, moglie di Guglielmo I, era contraria.

[12] N. SIEGFRIED [V. CATHREIN], *Aktenstücke betreffend den preussischen Kulturkampf nebst einer geschichtlichen Einleitung*, Freiburg i. Br. 1882.

integralistica, della lotta fra bene e male in cui presto o tardi il primo emergerà vittorioso. Anche in queste lettere tuttavia si avvertono due linee concrete: la calda partecipazione dei fedeli tedeschi, clero e popolo, alle sofferenze del papa (l'assalto alla Chiesa tedesca è, in sostanza, un aspetto della lotta più vasta contro la Chiesa e contro il papa, che raggiunge in Italia, con la questione romana, particolare asprezza); il risveglio in Germania della fede e della pietà (in particolare della devozione al S. Cuore), che il *Kulturkampf* ha indirettamente provocato. A Monaco come a Posen, ricordano lo Scherr e il Ledóchowski, la consacrazione delle diocesi al S. Cuore e le altre manifestazioni della stessa devozione hanno assunto una solennità tutta speciale, con la presenza di largo numero di fedeli. Quegli anni del resto, anche per impulso di Pio IX, specialmente nel 1875, bicentenario delle prime apparizioni a S. Margherita Maria Alacoque e ventinovesimo anno di pontificato di Pio IX, si moltiplicarono in varie nazioni – dalla Francia all'Austria alla Germania – grandi consacrazioni al S. Cuore, che in qualche caso assunsero un carattere piuttosto conservatore e antirivoluzionario. Ai principi dell'89 e al tentativo di scristianizzazione della Rivoluzione francese si contrapponeva l'aspirazione alla ricostruzione di una nuova cristianità, col riconoscimento dei diritti di Cristo Re e della sua Chiesa[13].

Diverse, nel tono e nel contenuto, sono le lettere di Melchers, di Martin, di Ledóchowski che coprono gli anni 1871-1875. Solo Ledóchowski usa un perfetto italiano nelle sue lettere personali, gli altri scrivono in un latino che unisce alla perfezione linguistica un calore particolare, riflesso delle amare vicende subite dai vescovi: carcere, fuga, esilio, solitudine, incertezza per il futuro, difficoltà nel governo della diocesi, fiducia nel sostegno del papa... Tutto ciò conferisce a questi documenti un accento umano tutto speciale. E se in Martin,

[13] Cfr. G. Martina, *Pio IX (1867-1878)*, Roma 1990, p. 467. La formula di consacrazione al S. Cuore di Gesù, diffusa non senza qualche lieve incidente di procedura nel 1875, è conservata nell'archivio della diocesi di Milano: venne pubblicata nella lettera pastorale del 28 maggio 1875.

il convinto assertore dell'infallibilità papale, vibra sempre il coraggio che lo spingerebbe volentieri a ritornare nella sua diocesi in modo clandestino, in Ledóchowski colpisce la fermezza nell'affrontare la lotta a difesa della lingua polacca nell'insegnamento della religione, e la signorilità con cui aspetta l'arrivo della polizia che lo porterà in carcere. La sua dignità rievoca quella di alcuni martiri del 1792-93, come mons. François-Joseph de la Rochefoucauld Boyers, vescovo di Beauvais, che, disteso nel coro del Carmelo a Parigi con la gamba spezzata, dice ai suoi carcerieri: «Signori, non posso recarmi da solo dove io devo morire; abbiate la bontà di volermici gentilmente portare», e muore ghigliottinato il 2 novembre 1792[14].

Pio IX si mostra commosso, sostiene, incoraggia, frena l'ardore eccessivo del Martin, condivide pienamente la difesa del polacco sostenuta dal Ledóchowski. Del resto negli stessi giorni la S. Sede difendeva il polacco contro i russi, che avrebbero voluto introdurlo nelle chiese, almeno come lingua paraliturgica, nei canti e nelle preghiere popolari. La lettera di Pio IX al Ledóchowski, del 24 marzo 1873, e le decisioni del S. Ufficio, 11 luglio 1877, sono in perfetta sintonia con il duro promemoria diretto il 26 luglio 1877 al cancelliere russo Gorchakov, e consegnato dal nuovo segretario di Stato Simeoni al rappresentante russo a Roma, Urusov, insieme ad una vibrante protesta[15].

Pio IX scriveva il 24 marzo 1873 al Ledóchowski[16]:

«Si hactenus cum venerabilibus fratribus tuis oppugnasti strenue scita legesque excogitatas in perniciem Ecclesiae in Borussia, clarioris etiam gloriae tibi erit, quod, coactus a varietate linguarum populi tui, solus obsistere non dubitaveris mandato peculiari ista de causa apud te infensissimo spirituali culturae; quippe quod praecipiens

[14] J. Leflon, *La crisi rivoluzionaria* (Storia della Chiesa fondata da A. Fliche - V. Martin, XX/1), Torino 1971, p. 146. Il La Rochefoucauld venne beatificato nel 1926.

[15] G. Martina, *Pio IX*, cit., pp. 318-319 e bibliografia ivi indicata.

[16] *Epistulae ad Principes, pos. et min.*, 75, 1873, n. 120.

religiosam tradi doctrinam per linguam plerisque puerorum et adolescentium incompertam, fundamentum ipsum catholicae institutionis subducit. Gratulamur itaque tibi, tuaque et fidelis istius populi firmitate recreati... Committentes autem tuum divinae providentiae verum exitum, virtutes, vires, auxilia copiosaque caelestia munera tam perplexis in adiunctis tibi gregique tuo adprecamur...».

L'11 luglio 1877 il S. Ufficio rispondeva negativamente a queste due domande[17]: «È permesso, nel culto detto supplementare, sostituire senza l'autorizzazione della S. Sede la lingua russa a quella polacca, usata in forza di una tradizione immemorabile? – La S. Sede ha mai tollerato questa sostituzione, o si può presumere che l'abbia tollerata?».

E il 27 luglio 1877 il cardinale Simeoni scriveva nel promemoria al Gorchakov[18]:

«Le cri douloureux de tant de consciences violentées est arrivé enfin à se faire entendre jusque dans les contrées de l'univers le plus éloignées... Le chef de l'Eglise ne saurait devenir une pierre d'achoppement pour les fidèles. Par conséquent, si par malheur ses justes réclamations demeuraient encore cette fois sans effet, il devrait adopter un autre parti, qui mettrait à couvert la responsabilité qui pèse sur son auguste personne...».

Il resto è noto. Non ho trovato finora nell'archivio vaticano documenti relativi alla promozione cardinalizia del Ledóchowski, proprio quando era detenuto nella fortezza di Ostrowo, ad ovest di Gnesen: ulteriori ricerche con ogni probabilità potranno reperire altri documenti[19].

Un nuovo orizzonte si apre con le relazioni sulle diocesi di Treviri e di Ratisbona. Il documento su Treviri, che qui

[17] A. BOUDOU, *Le Saint-Siège et la Russie*, II, Paris 1925, p. 467 (ho tradotto in italiano il testo francese del Boudou: l'originale è certamente in latino).

[18] *Ibidem*, pp. 460-461. I Russi tentavano di far credere ai polacchi che il papa era d'accordo con la loro politica. Pio IX indirizzò allora questo promemoria al Gorchakov. In seguito solo la morte gli impedì un'ulteriore solenne protesta pubblica.

[19] Nulla ho trovato nella rubrica 2 (Cardinali) di quegli anni, dove pure si trovano varie notizie sulle promozioni cardinalizie di quel periodo.

pubblichiamo, costituisce il riassunto della relazione, in latino, presentata a Roma da due rappresentanti del capitolo di Treviri, Kraft e De Lorenzi (quest'ultimo, già vicario generale del defunto arcivescovo Eberhard), il 12 giugno 1876, insieme al parere del capitolo[20]. Questo rapporto ci offre un quadro d'insieme obiettivo di una grande diocesi prussiana (ma non dimentichiamo che Treviri è situata in una regione in schiacciante maggioranza cattolica, con una lunga tradizione alle spalle), con un milione di abitanti quasi tutti cattolici e 746 parrocchie[21], in un momento reso più delicato non solo dalle leggi di Bismarck, ma dalla morte dell'arcivescovo Eberhard. Il Seminario maggiore è chiuso, molti parroci sono stati espulsi; i giovani sacerdoti in gran numero hanno preferito lasciare il paese; 200 parrocchie sono vacanti; l'insegnamento della religione di fatto è sospeso nelle scuole. Gli studenti di teologia hanno seguito i corsi a Bonn e a Monaco, dove tuttavia sono rimasti senza quell'assistenza spirituale necessaria per una piena formazione sacerdotale. Il capitolo della cattedrale è ridotto a pochi canonici, avanzati in età e quasi sempre malati. Il problema più urgente è però quello della nomina di un amministratore diocesano: un vicario capitolare sarebbe ben presto ostacolato nel suo governo, e il capitolo ha preferito non eleggerlo. Il ricorso a un delegato segreto, munito di speciali facoltà della S. Sede, non sembra opportuno, perché il delegato che usi delle sue facoltà è facilmente scoperto, e potrebbe anche essere arrestato. Due soluzioni sembrano preferibili: lasciare l'amministrazione, sede vacante, al capitolo, che dovrebbe però essere autorizzato a chiedere il *placet* regio, o dare le opportune facoltà a un nunzio che risieda fuori della Germania. Pio IX non seguì il parere del capitolo, ma, ispirato da un voto dell'uditore di Rota Montel, e soprattutto dal parere del cardinale Franzelin, il vero esperto in curia degli affari tedeschi, nettamente incline ad una severa intransigenza,

[20] Cfr. E. Gatz, *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, cit., pp. 246-250. Il testo latino del documento è in AA EE SS, *Germania*, positio 1076, fasc. 578.

[21] *Hierarchia Catholica*, VIII, p. 564.

respinse ogni idea di trattative col governo prussiano (quel governo che il cardinale definiva «potestà laica, nemica massonica ed empia»), almeno fino a che non fossero state revocate le leggi eversive. Per distanziarsi dagli orientamenti emersi in qualche capitolare, come lo Holzer, scelse una linea diversa: l'amministrazione della diocesi venne affidata interinalmente a un delegato segreto. Per far fronte all'eventualità di un arresto, il papa non designava un solo candidato, ma tre; l'amministrazione però non sarebbe stata collegiale, e sarebbe stata affidata ad una sola persona, che sarebbe rimasta in carica fino all'eventuale arresto. L'arrestato sarebbe stato sostituito dal secondo designato, e, se questi pure avesse subito la stessa sorte, l'amministrazione sarebbe passata al terzo. Il distacco dal capitolo appare più evidente, se si pensa che il De Lorenzi (già vicario generale del defunto Eberhard) è messo al terzo posto, dopo il Reuss e lo Henke. In pratica solo il Reuss governò a Treviri, fino alla nomina, nel 1881, da parte direttamente di Leone XIII, del Korum, successore dell'Eberhard. Il parere del capitolo, quello dei suoi inviati a Roma, la decisione papale, se da un lato mostrano una certa distanza fra Roma e Treviri, dall'altro ci rivelano la reale difficoltà della diocesi, l'oscillazione del capitolo diviso in intransigenti e moderati, le sue preoccupazioni per l'educazione della gioventù, per il retto svolgimento della normale cura pastorale, il severo giudizio pronunziato sull'educazione dei candidati al sacerdozio nelle facoltà universitarie (eco delle polemiche che si erano sollevate fin dalla promozione a Magonza del Ketteler, nel 1850), la difficoltà di trovare candidati idonei per l'amministrazione anche solo temporanea della diocesi, le ansie per il futuro.

Un quadro analogo nella sostanza, ma ispirato da una cupa intransigenza, offre il giudizio sulla relazione del Senestrey intorno alla diocesi di Ratisbona. Si tratta, come si è detto, della consueta *relatio ad limina* consegnata alla Congregazione del Concilio, e conservata nell'apposito fondo dell'Archivio Vaticano. Il Senestrey ricorda l'ambiguità fondamentale dei rapporti fra Chiesa e Stato bavarese, retti da tre atti in contrasto fra loro, il concordato del 1817, la costituzione del 1818, la dichiarazione di Tegernsee del 1821. An-

che le dichiarazioni che hanno tentato di mettere d'accordo fra loro questi documenti non hanno raggiunto lo scopo desiderato, e anzi è prevalsa dal 1850 in poi l'interpretazione restrittiva del concordato. Lo stesso episcopato non si mostra unito e compatto, e non mancano vescovi ossequienti al governo, come quello di Bamberga, mons. Schreiber. Quasi tutte le parrocchie e molti canonici sono di nomina regia. Il vero, gravissimo pericolo per la Chiesa in Baviera è il liberalismo, che comincia ad infiltrarsi fra il clero.

Mons. Senestrey aveva largamente ragione, perché un clero nominato dal potere civile era inevitabilmente succube delle idee liberali e regaliste da questo difese. E la sua relazione, in tutto conforme allo spirito prevalente in Vaticano in quegli anni, incontrò la piena approvazione della curia. Il pastore di Ratisbona si ferma però a quella denuncia, e non studia i rimedi più atti a superare quella situazione: come formare un clero che guardi più a Roma che a Monaco, che sia consapevole della sua missione pastorale, libera da ogni condizionamento statale? Dove trovare buoni professori e buoni testi? Confrontando poi lo scritto del Senestrey con quelli del Ledóchowski, del Martin, del Melchers, e, almeno entro certi limiti, dello Scherr, si avverte un tono nettamente diverso. In quelli prevale l'ansia pastorale, la prontezza al sacrificio, lo sforzo di promuovere una più fervida pietà dei fedeli. In questo spicca la tendenza alla denunzia amara, proclive all'accusa di singole persone, fatta senza un esame accurato dei fatti e delle circostanze. Conosciamo questo spirito: Senestrey, infallibilista convinto, difensore del Sillabo, è un tipico esponente della mentalità intransigente, diffusa non solo in Vaticano ma anche in parte della Germania. Si spiega così il severo giudizio della storiografia più recente su questo pastore: l'isolamento dal resto dell'episcopato bavarese, la dura ostilità verso lo Schreiber di Bamberga, il distacco dai successivi vescovi di Monaco, la sua accentuazione del magistero nei confronti della coscienza, la vana premura per una condanna del Sailer, rendevano parzialmente sterile la lotta per l'indipendenza della Chiesa, difesa da altri con lo stesso spirito di fondo, ma con una tattica diversa.

L'importanza delle istruzioni ai nunzi è stata studiata altre volte in recenti studi[22]. Qui mi limito a riassumere le istruzioni al nunzio Angelo Bianchi e al nunzio Gaetano Aloisi Masella. Le prime sono datate nella minuta originale «XII-1874». Esse occupano 77 fogli manoscritti per un totale di 144 facciate. È ben difficile pensare che esse non siano state esposte a Pio IX, e da lui approvate.

L'esordio ricorda che se in passato le direttive vaticane al nunzio a Monaco riguardavano «quasi esclusivamente» gli affari ecclesiastici in Baviera, dopo la proclamazione dell'Impero germanico «di cui la Baviera fa parte e di cui subisce anche varie leggi» si è giudicato opportuno estendere queste norme a tutte le province ecclesiastiche dell'Impero. Il nunzio dovrà sempre tener presenti i concordati stipulati coi vari stati, «che la S. Sede ha sempre rispettati, e che oggi trovansi più o meno violati dalle nuove legislazioni ed anche dai cambiamenti introdotti nelle stesse costituzioni di alcuni di questi paesi». Il nunzio comunque dovrà d'ora in poi vigilare anche su quelle diocesi tedesche, affidate prima al nunzio di Vienna, sulle diocesi di Strasburgo e Metz, e quelle suffraganee di Besançon prima francesi, nonché su quelle «di Gnesna e Posen», che ha per suffraganea la Chiesa di Culma, sulla diocesi di Warmia, immediatamente soggetta alla S. Sede, e su quella parte della diocesi di Breslavia che si trova sotto il dominio della Prussia.

«Le sue speciali cure però... dovranno essere dirette a mantenere, e, quando occorresse, a promuovere l'unione nell'Episcopato, la quale se non lascia quasi niente a desiderare nella Prussia, non è così perfetta nel regno di Baviera...». I

[22] Cfr. A. SIMON, *Instructions aux nonces de Bruxelles (1835-1889)*, Bruxelles-Rome 1961; F. DÍAZ DE CERIO-M.F. NUÑES Y MUÑOZ, *Instrucciones secretas a los nuncios de España en el siglo XIX (1847-1907)* (Miscellanea Historiae Pontificiae, 56), Roma 1989. Le istruzioni ai nunzi in Baviera durante l'Ottocento potrebbero agevolmente, come quelle per i nunzi in Belgio e in Spagna, costituire un volume che tuttavia sarebbe completo solo confrontando *direttive* da un lato, *realtà concreta* dall'altro (esaminando cioè fino a che punto le istruzioni erano adatte alla situazione del momento, e in che modo e con che frutti vennero attuate).

vescovi bavaresi devono essere stimolati ad una maggiore energia: «questa parte della ... nunziatura ... è la principale [e] anche la più delicata». Occorre guadagnarsi l'animo dell'episcopato, senza farsene accorgere, per evitare che i vescovi si adombrino, come se il Vaticano avesse concentrato in sé i loro poteri, ed insieme per allontanare il pericolo che i governi, avvezzi a chiamare il nunzio uno straniero, si lamentino delle pretese ingerenze vaticane. Le nuove leggi mirano «al radicale sconvolgimento della gerarchia ecclesiastica e della costituzione stessa della Chiesa di Dio». In Prussia il governo ha trovato nell'opposizione di un ristretto gruppo di cattolici alle definizioni del Vaticano I il pretesto per attaccare la Chiesa. «Appena questo piano fu deciso (di lotta alla Chiesa) la stampa liberale ed atea, come se obbedisse ad una parola d'ordine incominciò a promuovere una agitazione appassionata contro il domma dell'infallibilità ed il Concilio Vaticano, le cui decisioni vennero dai cattivi giornali rappresentati come una prova dell'ambizione e della sete di dominazione universale della Gerarchia ecclesiastica, contro la quale era necessario di opporre un argine». A questo fine furono promosse riunioni di scienziati, ed adunanze popolari, che dettero coraggio ai cattolici dissidenti. Il primo conflitto si sviluppò a Warmia, per la rivolta del pastore Wollmann: il vescovo e la S. Sede fecero di tutto perché il conflitto non assumesse proporzioni maggiori, ma il governo colse il pretesto da queste vicende per far votare le prime leggi confessionali. La lotta in ogni modo servì per far risaltare l'indipendenza e l'energia della Chiesa, che riuscì a far recedere il governo da alcune misure e mostrò la ferma volontà dei genitori cattolici, di far educare i figli nella religione da essi seguita. «L'unione dell'episcopato e la sua energia nel difendere i diritti della Chiesa si mostravano al di sopra di ogni eccezione». Un nuovo conflitto sorse per l'atteggiamento dell'ordinario militare: i «vecchi cattolici» pretendevano che il governo li considerasse veri cattolici, e riconoscesse loro i diritti di cui godevano prima della loro scomunica. Il papa ha sempre approvato la condotta dell'ordinario, mons. Namszamowski, ma quest'appoggio ha confermato il governo nella sua condotta. Ancora una volta

si affermò che mons. Namszamowski, dovendo ubbidire ai decreti del Concilio Vaticano, non poteva più rimanere fedele al giuramento di fedeltà al governo prestato prima dell'assise ecumenica: a nulla servì la spiegazione fornita dalla S. Sede. La destituzione dell'ordinario militare e la soppressione dell'ordinariato castrense spinse il Namszamowski a nuovi passi, che finirono con l'attribuzione ai vescovi prussiani, in forma provvisoria, delle facoltà necessarie per la cura pastorale dei soldati. In quest'occasione il S. Ufficio esaminò la questione della liceità dell'uso degli stessi locali di culto da parte di cattolici ed acattolici, concludendo per l'illegittimità di quest'uso promiscuo. Si susseguirono poi la laicizzazione della scuola, e, in questa occasione, il divieto, nelle diocesi di Gnesen e Posen, di insegnare la religione in lingua polacca. La proibizione mirava a rendere impossibile questo insegnamento, soprattutto nelle scuole inferiori. La petizione del congresso tenuto a Darmstadt nell'ottobre 1871, contro i gesuiti, i redentoristi, i fratelli della dottrina cristiana, i lazzaristi, la congregazione dello Spirito Santo, le religiose del S. Cuore, portò alla legge contro questi istituti, e alla loro espulsione dall'Impero. In seguito, davanti all'esplicita soggezione della Chiesa all'autorità dello Stato, e al giuramento di fedeltà dei deputati e funzionari imperiali alla costituzione così riformata, la S. Sede emise un'istruzione in questi termini: si consigliava all'episcopato di pubblicare una pastorale, in cui si spiegasse che il giuramento era lecito, perché i cattolici con quest'atto non intendevano in nessun modo ubbidire alle disposizione contrarie ai diritti della Chiesa[23]. Più tardi si accettò, invece di una pastorale, una spiegazione segreta data dai singoli vescovi. «Così ebbe fine la scabrosa vertenza relativa alla liceità del giuramento alla modificata costituzione prussiana, e senza che fosse riuscito a calmare le apprensioni concepite intorno alla liceità del detto giuramento, giacché né i Vescovi, né Monsignor Meglia mai più, ne intrattennero la S. Sede». Le istruzioni ricordano poi le leggi di maggio, sottolineando alla fine che «queste leggi determinano le condizioni giusta le quali i fedeli posso-

[23] E. GATZ, *Akten der Fuldaer Bischofskonferenz*, cit., pp. 224-227.

no uscire dal grembo della Chiesa, condizioni del tutto opposte non solo al diritto della Chiesa, ma benanco alla natura di essa, secondo la divina sua costituzione». Il comportamento del clero e dei fedeli in queste circostanze, soprattutto davanti alla severa applicazione delle leggi, fu degno di lode. Il nunzio dovrà però vigilare «acciocché l'Episcopato il clero ed i fedeli rimangano fermi sulla via da loro scelta, ed approvata genericamente dalla S. Sede, alle cui parole di encomio ... fecero eco le numerose manifestazioni di ammirazione tributate dall'episcopato e dai fedeli dell'intera cattolicità». I vescovi prussiani rivolsero allora alla S. Sede questa domanda: «Num et in quantum ex parte conscientiae resistentia passiva contra illas leges, Ecclesiae libertati et juribus maxime contrarias, pro licita sit habenda?». La Congregazione degli affari ecclesiastici straordinari studiò il problema, ed emise la sua risposta, approvata da Pio IX. Dopo caldi elogi per aver dichiarato inique le leggi, ed aver chiesto alla S. Sede come ci si dovesse comportare, il Vaticano si manteneva volutamente generico: «Trattandosi di leggi ingiuste e perciò peccaminose, la condotta dei vescovi e... dei cattolici vuole essere regolata secondo i principii teologici che riguardano la cooperazione al peccato altrui. Di più, siccome l'applicazione di tali principii nei singoli casi dipende non dall'intrinseca loro qualità soltanto, ma ancora dalla maniera onde verranno posti in pratica, e da molti altri particolari circostanze, così lo avrebbero potuto assai meglio fare i vescovi stessi...»[24]. Una particolare vigilanza va esercitata sui vecchi cattolici, perché non usurpino i beni e i diritti della Chiesa. Particolarmente dure si mostrano le istruzioni nei confronti del neo-eletto vescovo dei vecchi cattolici, Reinkens: «pessimo soggetto, sotto ogni rapporto, il quale ebbe a subire l'onta di un processo per immoralità, già dopo la sua elezione». Anche dopo la scomunica del canonico di Breslavia Richthofer, il governo mostrò il suo disprezzo per le leggi della Chiesa: versò direttamente al canonico scomunicato il suo onorario, e pretese che esso partecipasse a tutte le sedute del capitolo ed all'eventuale elezione di un nuovo vescovo. Il

[24] *Ibidem*, pp. 221-224.

governo in sostanza tendeva a sostituire colle leggi statali quelle della Chiesa.

Dopo la morte del vescovo di Fulda mons. Koest, e dopo il rifiuto di Berlino di accettare la lista dei candidati alla successione presentata dal capitolo, l'Antonelli per ordine di Pio IX scrisse ai vescovi, che chiedevano istruzioni, in questi termini: se il governo chiederà una lista di candidati, rispondere indirizzandolo alla S. Sede. In previsione dell'arresto del vicario capitolare, questi suddeleghi le sue facoltà a quattro o cinque sacerdoti, che le eserciteranno successivamente. L'affare nel momento in cui erano compilate le istruzioni era ancora sospeso. Questa linea, in sostanza, venne applicata più tardi anche per Treviri, come abbiamo visto sopra.

Pio IX ha approvato poi le direttive espresse dalla nuova conferenza episcopale di Fulda del 1874; tuttavia davanti alla dura richiesta del governo, di provvedere immediatamente ai rettori delle parrocchie succursali di Münster, Colonia e Treviri, il papa, seguendo il parere del S. Ufficio, dichiarò che queste succursali si potevano considerare vere parrocchie, e i loro titolari inamovibili: in tal modo si pensava di poter evitare le pretese prussiane, che potevano avere innumerevoli conseguenze[25]. Anche per le diocesi di Gnesen e Posen, il papa accettò le proposte del vicario generale di Posen, di delegare il governo della diocesi a qualunque sacerdote degno e di sua fiducia con speciali facoltà interinali[26].

Dopo la partenza da Roma dell'Arnim «ultimo titolare di Prussia e di Germania presso la S. Sede», gli affari della legazione furono affidati al rappresentante di Baviera, il conte di Tauffkirchen, poi a un incaricato d'affari; finché, dopo le proteste del papa contro le leggi prussiane, quest'ultimo lasciò Roma «sotto il pretesto di un congedo», e non fece più ritorno. Le relazioni diplomatiche furono sospese *de facto*, non *de jure*, anzi nel suo discorso del 13 maggio 1871 Bis-

[25] *Ibidem*, pp. 227-228.

[26] *Ibidem*, pp. 226-232.

marck dichiarò di voler conservare la legazione presso la S. Sede. Dopo il rifiuto di Pio IX, di accettare la nomina di Hohenlohe, la situazione, osservano le istruzioni, era rimasta immutata.

Le istruzioni esaminano poi la situazione della Chiesa nei vari stati tedeschi. La Baviera, certo, non ha sviluppato la lotta ostile alla Chiesa come la Prussia; nessun vescovo è stato arrestato. Tuttavia benché la popolazione e la dinastia regnante siano cattolici, per molti aspetti i rapporti fra Stato e Chiesa non sono ideali. Il concordato, benché violato in vari punti, resta il codice ecclesiastico del paese, e la base dell'azione diplomatica ed ecclesiastica del nunzio: ad esso il nunzio, clero, fedeli si possono appellare perché il governo di Monaco resista alle pressioni di Berlino. Di fatto, gli uomini politici bavaresi, il cancelliere Hohenlohe prima, poi il ministro del culto Lutz, hanno fatto passi ostili al Concilio Vaticano. Si impose così il *placet* per la pubblicazione della *Pastor Aeternus*: la richiesta venne accolta solo dal vescovo di Bamberga che, ammonito da Pio IX, riparò immediatamente il suo gesto. Il nunzio dovrà indurre l'arcivescovo di Monaco a eliminare il nome di Döllinger, ormai scomunicato, dall'elenco del clero. L'episcopato si è mostrato diviso, sia nella conferenza tenuta ad Eichstätt, sia nella questione delle scuole religiosamente miste. Il nunzio dovrà comunque vegliare perché siano applicati i decreti governativi, che esonerano i giovani cattolici dalla frequenza alle lezioni dei professori che non hanno accettato le decisioni del Concilio. Quando poi l'arcivescovo ha contestato al Lutz la nomina di professori statali senza il beneplacito ecclesiastico, in contrasto con l'editto 8 aprile 1852, il ministro replicò che nemmeno i vescovi avevano osservato quell'editto nei suoi punti essenziali, non chiedendo il *placet* per la pubblicazione dei decreti vaticani. Sembra che il governo consideri abrogato l'editto del 1852: ma questo porterebbe al ripristino del «terribile così chiamato editto di religione». Purtroppo l'episcopato non si è mosso «per mancanza di coraggio», quando non è arrivato, come il vescovo di Passau, a lodare i benefici della nuova legge sull'ispezione delle scuole. In sostanza, davanti alle sostanziali modifiche del sistema scolastico bavarese,

laicizzato e privato di ogni controllo ecclesiastico, l'episcopato non si è mosso, e ha tollerato il cambiamento, specie per quanto riguarda le scuole miste. Il nunzio dovrà dunque vegliare perché non s'introduca nelle scuole cattoliche la piaga dell'indifferentismo «alla quale viene quasi irrevocabilmente condannata la gioventù che frequenta le scuole di miste confessioni». Il nunzio cerchi di appoggiare le scuole cattoliche sostenendo in questo i vescovi. Cerchi pure di ottenere dal governo il riconoscimento dei diritti della Chiesa cattolica rispetto ai vecchi cattolici ed al loro pseudovescovo Reinkens. Purtroppo finora su questo punto «l'azione dei vescovi è stata talmente debole e poco compatta, che il Rappresentante Pontificio ha dovuto talvolta cercare da sé di riservatamente procurarsi il non sterile appoggio dei cattolici bavaresi per impedire che il governo, sotto l'impulso della pressione di Berlino, non uscisse almeno dalla sedicente sua neutralità in tutte queste vertenze».

Anche davanti a matrimoni misti con vecchi cattolici l'episcopato si è mostrato debole, con passi contraddittori, frenati solo dall'intervento del S. Ufficio, che ha considerato illecita l'assistenza passiva dei parroci a questi matrimoni. Debole è stata la difesa degli ordini religiosi da parte dei vescovi: il nunzio tenga almeno presente la questione. Finora poi il governo non ha voluto, come ha fatto la Prussia, estendere la coscrizione militare agli ecclesiastici, anche per le pressioni del vescovo di Augusta, ma il pericolo non è del tutto cessato. «Sarà cura di Mons. Nunzio d'invigilare acciocché nel caso ove il governo si disponesse a mutar avviso in questa importante questione, tutti i vescovi s'uniscano nell'arrestarlo innanzi a una rivoluzione tanto funesta per la dignità e gli interessi della S. Chiesa». Il clero bavarese in genere è esemplare per moralità e sottomissione ai vescovi: fanno eccezione i Benedettini di Monaco fra i quali si sono verificati scandali morali e qualche apostasia. In genere, il nunzio tenga presente il forte numero di deputati cattolici in Parlamento (circa la metà) e i promettenti sviluppi del movimento cattolico. Il nunzio coltivi i contatti con le persone degne di fiducia e capaci, che serviranno per «iscoprire a tempo i maneggii dei nemici della Chiesa, ond'esserne in

grado di paralizzarne lo sviluppo e tenerne informata la S. Sede»: cerchi di vegliare sull'accordo tra vescovi e fedeli, specie nel movimento cattolico (purtroppo osteggiato dal vescovo di Passau, mons. Hoffstätter, ammonito perciò dal papa), e informi su ciò la S. Sede. Nei contatti diretti col governo, il nunzio «si darà premura colla sua influenza di controbilanciare quella che gli avversari della Chiesa cercano di esercitare sullo mentovato governo, tanto rapporto agli affari ecclesiastici della Baviera, quanto riguardo alle tristissime condizioni nelle quali versa la S. Sede, massime dall'ultima invasione del 1870». Le istruzioni si fermano per circa due fogli su questo punto, con i consueti toni radicali e pessimistici dell'intransigenza.

Più brevi sono i cenni sugli altri stati. «Il governo del granduca di Baden è stato in ogni tempo il più ostile alla Chiesa fra tutti i governi dell'antica Confederazione Germanica». Il concordato (del 1859) non venne mai eseguito: «il granducato di Baden era divenuto il centro d'azione dei falsi filosofi e degli agitatori rivoluzionarii ed atei di tutta la Germania». Attualmente poi esso supera spesso nella sua azione il governo prussiano. Dopo la morte del vescovo di Friburgo, mons. Vicari, il capitolo con un'attitudine esemplare si è mantenuto nel terreno della stretta legalità, chiedendo che fosse osservata la bolla *Ad Dominici gregis custodiam*, emanata dalla S. Sede ad istanza di quel governo, ed invano ha cercato di presentare a questo la lista dei candidati alla successione del Vicari: si è preteso che tutti i candidati si impegnassero a prestare il giuramento di fedeltà imposto ai vescovi in Prussia. Le eccezionali condiscendenze fatte dalla S. Sede per un accordo relativo alla formazione dei seminaristi e alla nomina delle parrocchie vacanti sono cadute nel nulla, le religiose sono state espulse, i vecchi cattolici favoriti. «La condotta di mons. Kübel, Vicario Capitolare, nonché quella dell'Archidiocesi in genere, può dirsi veramente superiore ad ogni elogio».

Nel Württemberg l'influsso prussiano è minore che in altri paesi: il governo non si è pronunziato sui vecchi cattolici, non è intervenuto sul Concilio Vaticano, tranne che dopo la

pastorale con cui lo Hefele il 10 aprile 1871 pubblicava le costituzioni dogmatiche dell'assise ecumenica. In quella occasione «L'Indicatore dello Stato» in una breve nota dichiarò: «Alle decisioni del Concilio Vaticano specialmente intorno alla personale infallibilità del papa, non si riconosce alcuna forza giuridica, nei rapporti civili e politici». Tuttavia le condizioni della diocesi di Rottenburg «non sono punto prospere e felici». «Lo stato dell'istruzione e dell'educazione del clero vi è deplorevole; lo spirito di una gran parte del medesimo sa dell'indifferentismo in materia di religione, e dell'ostilità verso la S. Sede, rispetto alla quale anche Mgr. Hefele, quantunque sottomesso ai decreti conciliari, non nutre sentimenti totalmente figliali».

In conclusione, osservano le istruzioni, se un po' dovunque in Germania la Chiesa è assalita, il «clero superiore e inferiore tedesco» ha una condotta e dei sentimenti lodevoli. Molte associazioni, particolarmente quella di Magonza, hanno riscosso un po' dovunque grandi elogi: il nunzio le incoraggi, ma a condizione che esse non facciano mai il suo nome e vegli sulla mutua armonia fra il movimento cattolico e la gerarchia. Procuri «che il zelo talvolta eccessivo di questi buoni fedeli non comprometta né i vescovi, né la S. Sede, col troncare questioni delicate o scabrose, sulle quali la loro quantunque buona volontà non può istituirsi giudice competente. Riguardo a ciò avviene talora, che essi desiderando smisuratamente il bene assoluto, senza tener conto delle difficoltà esistenti, vanno impugnando i beni e i vantaggi relativi e già assicurati, come quelli per esempio guarentiti dagli accordi o concordati stipulati dalla S. Sede coi governi. Converrà quindi che il rappresentante Pontificio non solamente arresti ogni simile passo, ma anzi, che lo prevenga, potendone altrimenti risultare disastrosi effetti per la Chiesa». Entro tre anni mons. Bianchi invii una relazione sui singoli stati indicando «1° Il carattere, lo zelo, la scienza di ogni vescovo; 2° La condotta del clero, le sue virtù, l'istruzione e i difetti, lo stato della disciplina ecclesiastica, notando i nomi dei più degni sacerdoti della Germania, per pietà, scienza e sana dottrina; 3° Lo stato degli istituti di educazione e d'istruzione, dei fedeli, e massime quelli diretti dal clero, i

libri che vi si adoprano; 4° Lo stato della S. Liturgia, e dei riti della Chiesa; 5° L'esercizio della religione nel popolo, i pericoli cui trovasi esposto, i mezzi per allontarnelo [sic], il movimento, in genere, dello spirito pubblico, tanto nel popolo cattolico quanto nell'ortodosso od altri; 6° Le disposizioni dell'Episcopato del clero e del popolo rispetto alla S. Sede ed ai rispettivi governi».

Le istruzioni al successore del Bianchi, mons. Aloisi Masella, del giugno 1877 (in sedici fogli) confermano quelle già impartite nel 1874 completandole con dei cenni sugli avvenimenti posteriori. Davanti alla legge del 1875, che attribuiva a commissioni miste, sotto la vigilanza del governo, l'amministrazione di tutti i beni ecclesiastici, Pio IX ha dichiarato che si poteva tollerare la cooperazione dell'episcopato e dei fedeli nell'esecuzione della legge, informando privatamente i fedeli interessati che la cooperazione mirava a salvare nella misura del possibile i beni ecclesiastici, eleggendo nelle commissioni soggetti capaci ed onesti, ligi al vescovo, e pronti ad impedire l'estensione non necessaria della legge. Analoghe direttive furono date dopo la legge che estendeva alle parrocchie le misure stabilite nel 1875 per i beni della Chiesa in genere. Dopo l'introduzione del matrimonio civile in tutto l'impero, il Vaticano raccomandò di ricordare al popolo che per un cattolico solo il rito religioso costituisce un vero matrimonio, ma non volle concedere ai vescovi bavaresi le facoltà generali da essi chieste per le eventuali dispense. Si limitò ad impartirle in misura limitata, per un certo numero di casi. Trattandosi poi per la Baviera di una lesione del concordato del 1817, la S. Sede protestò con una nota ufficiale del 20 dicembre 1875, a cui non venne mai risposto. Tuttavia si è saputo che il governo bavarese interpretava a suo favore l'articolo 12 del concordato, nel senso che esso non escludeva il matrimonio civile. Il nunzio studi tutta la documentazione relativa. Il pericolo che i vecchi cattolici invadano tutta la Germania, come avvenne col luteranesimo, è ormai definitivamente superato: il nunzio però vigili sulle opere filosofiche, teologiche, di diritto pubblico ecclesiastico, e sulle tendenze del cattolicesimo liberale. Grandi difficoltà sono sorte frattanto per la successione alle sedi di

Spira e di Würzburg. Il Vaticano non ha accettato la candidatura dei parroci Martin e Herschmann né quella del carmelitano Käs, per Würzburg, e per Spira il dott. Enzler. Il governo bavarese, debitamente informato, non tenne conto dell'opposizione vaticana, e procedette alle nomine del Käs e dell'Enzler. La S. Sede notificò ufficialmente al governo bavarese che le due nomine erano respinte[27]. Prima spontaneamente l'Enzler, poi con minor entusiasmo il Käs rinunziarono alla nomina, ma entro e fuori il gabinetto la polemica continuò sul valore esatto della parola «nomina», diversa da «presentazione», sulla portata dell'art. 9 del concordato, sulla necessità di applicare le leggi esistenti. La questione era ancora aperta nel momento in cui erano firmate le istruzioni (giugno 1877). Essa si sarebbe risolta nel luglio 1878 per Spira, con la nomina del von Stein. La tenacia del Vaticano aveva avuto ragione della opposizione bavarese.

In sostanza, le istruzioni contengono prevalentemente una lunga parte storica, che riassume le vicende di quegli anni e le direttive emanate dalla S. Sede. Non mancano però indirizzi pratici e giudizi concreti sulla situazione tedesca e accenni a fatti più recenti. L'episcopato prussiano è più volte lodato per la sua fermezza ed unità, quello bavarese spesso criticato per la sua debolezza e divisione. Molto apprezzato è anche il vescovo Vicari, e il vicario capitolare di Friburgo, Kübel. Tra i vescovi bavaresi, destano diffidenza soprattutto quello di Bamberga, Schreiber, per il suo contrasto con mons. Senestrey, e quello di Passavia, Hoffstätter, per la sua opposizione al movimento cattolico. La S. Sede si mostra in genere prudente ed incline ad una certa elasticità, insistendo sui princìpi, e rimettendo le decisioni pratiche all'episcopato. Non manca però una decisa intransigenza, sia nelle valutazioni sull'episcopato dei vari stati e su singoli pastori, sia nel rifiutare alcune facoltà chieste dai vescovi (per la cooperazione col governo prussiano nell'amministrazione dei beni ecclesiastici

[27] E. GATZ, *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder*, Berlin 1983, p. 736: Käs era stato respinto per essersi mostrato, prima del 18 luglio, contrario alla dottrina dell'infallibilità pontificia.

e per le dispense matrimoniali). Né mancano interessanti giudizi sulla mentalità intransigente di alcuni esponenti del movimento cattolico, che col loro zelo eccessivo possono fare più male che bene, e vanno frenati. I vecchi cattolici, visti come un grave pericolo nel 1874, più tardi, verso il 1877, sembrano ormai in declino, e la S. Sede non si mostra più preoccupata dell'entità del fenomeno: continua invece una certa cautela di fronte alle tendenze delle scienze sacre in Germania, e verso il cattolicesimo liberale qua e là ancora diffuso. Vivissima è sempre la preoccupazione per le conseguenze della laicizzazione della scuola, vista come causa di indifferentismo, e per la diffusione di scuole miste, che accolgono insieme protestanti e cattolici. Il predecessore del Bianchi, Meglia, ha lasciato un buon ricordo in Vaticano per l'esattezza e l'obiettività dei suoi dispacci, che sono spesso richiamati: mons. Bianchi è invitato a leggerli attentamente nelle minute conservate a Monaco. Ma anche mons. Aloisi Masella è invitato a leggersi alcuni dispacci del Bianchi: i due nunzi, Meglia ed Aloisi Masella, hanno dunque svolto un lavoro gradito al Vaticano.

Si può accettare largamente il giudizio del Gatz, secondo cui, se l'episcopato prussiano si mostrò pienamente leale e sottomesso alle direttive romane, più volte chieste espressamente, specie nei momenti più difficili, esso conservò anche la sua compattezza, e, entro certi limiti, la sua indipendenza. Alle riunioni a Fulda il nunzio non venne mai invitato. In alcuni casi si avverte nei vescovi una maggior moderazione, in Vaticano una maggior intransigenza.

Nel complesso queste istruzioni possono aiutare a comprendere meglio l'orientamento generale del Vaticano di fronte alla situazione della Chiesa in Germania alla fine del pontificato di Pio IX.

Appendice di documenti

1.

Guglielmo I a Pio IX. Gastein, 18 agosto 1871

[*Archivio Pio IX, Prussia, Sovrani,* orig. autografo]

Votre Saintété dans sa lettre du 20 juin a bien voulu recommander à mon attention deux considérations qui Lui tiennent à coeur. La première ayant pour object la protection, qu'Elle me prie de continuer à accorder à mes sujets catholiques. Votre Saintété me connaît assez pour être convaincu que je voue à tous mes sujets la même sollicitude, et que la protection dont ils jouissent dans mes Etats est parfaitement indépendante de la foi réligieuse qu'ils professent. D'accord avec Votre Saintété je regarde comme un de mes premiers devoirs, comme de tous les gouvernements la protection de la société contre les tendances subversives, dont Votre Saintété signale la manifestation à Paris. J'en ai eu à déplorer les tristes effets dans une de mes provinces; mais ce qui fait le caractère distinctif des desordres qui ont eu lieu en Silésie, c'est que l'agitation antisociale n'y a pas été comme à Paris accompagnée de manifestations athées ou hostiles à l'Eglise et au clergé, mais qu'au contraire on y a essayé de surprendre et d'entrainer à l'appui du mouvement les sentiments religieux d'une population loyale mais ignorante. Je ne puis cacher à Votre Saintété la douleur que j'éprouve en voyant un parti qui prétend de défendre tout particulièrement les intérêts du Saint-Siège, et qui jouit de la protection d'une grande partie du clergé catholique en Allemagne, contribuer au même temps, par le langage de ses organes dans la presse et dans les débats parlamentaires à ébranler les bases de l'ordre sociale et politique en s'alliant ouvertement à touts les ennemis de mon gouvernement et la Constitution légale de l'Empire Germanique. Votre Saintété partagera ces

regrets, en apprenant que c'est le vénérable coeur du chef suprème de leur Eglise, dont les meneurs de ce parti abusent pour exciter les esprits de mes sujets catholiques contre ce même gouvernement, et ces mêmes institutions prussiennes, aux quelles Votre Sainteté a bien voulu rendre justice plus d'une fois dans ses lettres, dont Elle m'a honoré. Je suis convaincu que Votre Saintété n'est pas informée de cet abus que l'on fait de son Nom pour affaiblir les liens, qu'en Allemagne heureusement unissent la nation à ses Princes, et à leur Gouvernement; ces tentatives se font dans un but tout opposé aux convinctions politiques et aux sentiments personnels de Votre Saintété pour ne pas être reprouvées par Elle dès qu'elles seraient portées à sa connaissance.

Heureux de me trouver uni avec Votre Saintété par les liens de la charité chrétienne, je prie Dieu de la conserver, et de la bénir.

Gastein, 18 août 1871

Guillaume

2.

Luigi II di Baviera a Pio IX. Berg, 1° settembre 1873

[*Archivio Pio IX, Baviera, Sovrani*, orig. autografo]

Beatissimo Padre, La lettera che Vostra Santità ha avuto la grande bontà di diriggermi [sic] in data 31 luglio[1] è pervenuta nelle mie mani e ne rilevo con dispiacere le considerazioni che Vostra Santità fa su molte misure, dalle quali il mio governo nell'interesse dello stato ha creduto di non poter astenersi.

Per dare un quadro esatto di tutto ciò che è avvenuto a questo riguardo in Baviera e dimostrare a Vostra Beatitudine la necessità delle misure prese dal mio governo esigerebbesi una precisa determinazione del vero stato delle cose ed uno dettagliato

[1] La lettera è per il momento irreperibile. Simili lacune non sono del tutto rare negli ultimi anni di Pio IX: anche gli indici dei vari fondi del suo archivio si arrestano vari anni prima della sua morte, si direbbe a partire dal 1870: si tenga presente la destituzione del Theiner e la sua sostituzione con mons. Bernardini Rosi, che non era un gran lavoratore.

ed esteso schiarimento della legislazione bavarese. Vostra Santità vorrà ammettere che non sarebbe possibile restringere un lavoro così esteso nello spazio di una lettera contenente lo scambio di idee personali. In considerazione di questo e della costituzione del mio paese, di tutta la sua legislazione e degli elementi di cui sono composte le popolazioni, mi vedo con sincero mio dispiacere nell'impossibilità di entrare in una discussione dettagliata di tutti i punti accennati da Vostra Santità.

I sentimenti però che Vostra Beatitudine ha esternata [sic] riguardo alla religione cattolica hanno trovato nel mio cuore un eco completo. È per me un vero dovere di Sovrana [sic] il favorire e promuovere vigorosamente al pari dei miei augusti antenati i sentimenti religiosi del mio popolo fedele, perché solo sulla base di una vera pietà possono fondersi gli stati e senza di essa divengono preda d'interne perturbazioni.

Prego Vostra Santità di accogliere l'assicurazione che farò tutto ciò che sarà mio potere per corrispondere ai desiderii espressimi nella sublime sua lettera, ma disgraziatamente la mia volontà non può penetrare da per tutto nel mio stato stante le cattive leggi che esistono specialmente dopo la rivoluzione del 1848, e che spesso mi legano le mani.

Raccomandandomi con rispetto figliale, prego Vostra Santità di ripetermi la benedizione che ho ricevuto colla più profonda gratitudine e sono di Vostra Santità devotissimo ed obbedientissimo figlio

Ludovico

Berg 1° settembre 1873

3.

Pio IX a Guglielmo I. Vaticano, 20 settembre 1873[1]

[*Archivio Pio IX, Prussia, Sovrani*, copia]

Maestà,

affinché il mio silenzio non sia giudicato come una approvazione di quanto V.M. nella sua risposta ha avuto la bontà di dirmi mi

[1] Risposta del papa alla lettera di Guglielmo I del 3 settembre, già nota.

permetto anche una altra volta d'incomodarla co' miei non nitidi caratteri. L'ubbidienza alle autorità costituite da Dio, è un dovere d'ogni cattolico, talché i complotti, le rivoluzioni, le resistenze alle leggi del Paese sono condannate dalla Chiesa. Ma però come il cattolico deve obbedire al Governo, così questo deve obbedire a Dio, e rispettare i suoi Ministri pel libero esercizio delle loro funzioni, e per la libertà che debbono avere di resistere alle leggi che ripugnano alla coscienza, come sono quelle che si emanano, e sono emanate presentemente nell'impero Germanico. Se a Cesare s'ha da dare quello che è di Cesare, molto più si deve dare a Dio quello che è di Dio, ed Egli ha voluto in questa Chiesa i Ministri, ed a questi ha detto apertamente e non ad altri: andate, istruite tutte le genti. Ora quando il Governo vuol mescolarsi delle attribuzioni dei Ministeri di Dio commette un sopruso. Ai Ministri ha detto Iddio di amministrare i sagramenti e la Divina Parola; e quando il Governo vuole intrudersi in queste materie commette più che un errore. In quanto all'autorità del Papa sulle anime leggittimamente [sic] battezzate confermo quanto dissi senza disturbare V.M. con lunghe prove.

Finalmente prego, supplico, scongiuro V.M. di voler sollevare la mano, che pesa troppo sopra i cattolici, i quali non hanno colpe, e sono gratuitamente bersagliati, angustiati, e fatti segno di rigori non meritati. La pace che V.M. darà alla Chiesa, e ai suoi Ministri, e la libertà che sarà per restituire ai Ministri di Dio frutterà pace al suo cuore, Le procaccerà la gratitudine degli oppressi liberati, e Le meriterà qualche non comune favore di Dio, al quale volgo le mie suppliche per il vero bene di V.M. e dei suoi sudditi.

Dal Vaticano lì 20 settembre[2] 1873

Pio PP IX

[2] La sottolineatura della data 20 è nella copia d'archivio.

4.

Von Lutz, ministro del culto bavarese all'arcivescovo di Monaco Scherr. Monaco, 27 agosto 1871

[AA EE SS, *Germania*, pos. 1032, fasc. 561, positio a stampa]

Rm̃o Sig. Arcivescovo

Vostra Eccellenza ha sottoposto a S.M. il Rè, nostro augusto Signore la Lettera Pastorale intorno alle decisioni conciliari del 18. luglio 1870 diretta il 14, Agosto di quest'anno al reñdo Clero ed a tutti i fedeli dell'Archidiocesi di Monaco-Frisinga, accompagnandola con un esposto datato il 15. dello stesso mese. S.M. ha rimesso ambedue questi documenti al sottoscritto coll'ordine di rispondere all'esposto di V.E.

Esistendo ora fra tutti i Membri del Governo pieno accordo relativamente al contegno, che è a prendersi di fronte ai recentissimi avvenimenti nella Chiesa cattolica, l'umilissimo sottoscritto nella esecuzione di questo sovrano comando si dà l'onore di esporre nella seguente maniera le viste, dalle quali il Governo Bavarese crede di dover partire ogni qual volta esso sia chiamato a decidere intorno ad affari, che sono in rapporto colle menzionate decisioni del Concilio.

Nell'esposto diretto da V.E., a S.M. il Rè il 15. Aprile Ella designa come scopo dell'opposizione, che si è suscitata contro le decisioni del Concilio del 18. luglio 1870: aperta rivolta contro la Chiesa, negazione del suo divino magistero, apostasia dalla Chiesa cattolica ed aperta persecuzione della medesima.

V.E. dirige a S.M. la preghiera di mostrarsi come per lo passato così anche nel giorno del pericolo come il supremo protettore e difensore della Chiesa cattolica, e di non permettere, che la esistenza della Chiesa di Baviera sia messa in pericolo, o che siano danneggiati i diritti a lei competenti in conformità della Costituzione. Ella aggiunge ancora: un pregiudizio dei diritti della Chiesa non può aver luogo senza che al tempo stesso non venga messo in questione tutto l'ordinamento dello stato.

Finalmente V.E. accenna a ciò, che il disprezzo e la distruzione dell'autorità ecclesiastica porta seco anche quella dell'autorità dello Stato, e che infinite aberrazioni e disgrazie o calamità senza nome ne seguirebbero per la nostra patria, se non si

oppone un argine e si confini il presente movimento contro la Chiesa.

Il Governo Bavarese, in considerazione dei principii morali e religiosi, che con il consenso e col concorso dello Stato s'imprimono nel popolo fin dalla prima gioventù, è ben conscio quanto prossimo sia il pericolo, che dal disprezzo dell'autorità ecclesiastica non ne nasca un indebolimento di quella dello Stato, ed è ben lungi dal disconoscere il peso delle parole che V.E. ha diretto su questo punto a S.M. Il Governo bavarese metterebbe anche da sua parte un gran prezzo alle amichevoli relazioni tra stato e Chiesa, e ne risentirebbe dal suo lato una grande soddisfazione, che l'esercizio dei diritti assicurati alla Chiesa cattolica in virtù della Costituzione non conducesse giammai a conflitto (Arstande).

V.E. stessa però giudicherà, che la comunità degl'interessi del Governo civile e della Chiesa non può esser più riconosciuto dal momento che la medesima autorità ecclesiastica disprezza il rispetto alla superiorità civile e le sue leggi, ed incomincia a collocarsi anche in cose del potere civile sopra la potestà dello stato. Da questo momento lo stato non potrà rinunziare al dovere di assicurare nelle proprie mani la sua autorità per quanto n'entra nella sua sfera, anche nel pericolo, ch'egli debba mettersi in contradizione coll'autorità ecclesiastica in importanti questioni di principii.

...

Certamente, per parlare innanzi tutto del contenuto e del significato delle decisioni conciliari del 18. luglio 1870, se fosse fondata la opinione, che viene da molte parti difesa, che cioè queste decisioni null'altro abbiano elevato a Domma se non ciò, che nella Chiesa cattolica fù sempre creduto, allora senza dubbio *una gran parte delle ragioni,* alle quali si appoggia l'opinione del sottoscritto, cadrebbe. Quindi contro ogni difficoltà mossa contro le decisioni conciliari si potrebbe efficacemente obbiettare: che la Chiesa e la sua dottrina sia la medesima come prima, così dopo le medesime, e che se il Governo potè prima dipartirsi da tale opinione, per regolare, siccome avvenne, i suoi rapporti colla Chiesa senza verun pericolo, il Domma del 18. luglio non offre in ogni caso alcun motivo a difficoltà contro la continuazione del diritto ecclesiastico-statale fin quì esistito.

...

Tranquillizzarsi in questa maniera il Governo, secondo la persuasione dell'umile sottoscritto, non lo può.

Prescindendo affatto dalla variazione nota delle dichìarazioni di molti Vescovi prima e dopo il 18. luglio 1870, o dalla mancanza di un punto di appoggio, per decidere, se le prime o le posteriori dichiarazioni dei Vescovi contengono il vero testimonio per la fede, egli è di una importanza decisiva la circostanza, che il Governo dello stato è al tempo stesso governo dei cattolici, e dei non cattolici, e come tale esso non ha alcun diritto di prendere un punto di vista assolutamente confessionale di una ecclesiastica subordinazione.

Colla sottomissione del potere dello stato alle decisioni della Chiesa il Governo avrebbe posto nelle mani dell'autorità ecclesiastica non solo per i cattolici, ma anche per i non cattolici, – i quali non hanno alcuna ragione di riconoscere una giudicatura dei magistrati ecclesiastici in affari civili – la base della decisione sopra il diritto ecclesiastico-statale, e sopra i più importanti interessi dello stato, e perciò anche la decisione della stessa causa principale. Essendo un tal procedere evidentemente inammissibile, non resta al governo, se non di formarsi esso stesso un giudizio intorno alla questione pregiudiziale, ponendosi innanzi agli occhi le ragioni prò e contro, tolte dalla ricca letteratura comparsa sull'oggetto, e pesandole secondo le sue forze...

Il sottoscritto non vuol molestare V.E. colla enumerazione delle molte decisioni di antichi Papi ... Qui deve trovar luogo solamente, per allegare un solo esempio, l'Enciclica dell'attuale Papa regnante del gennaio (*sic*) 1864. *Quanta cura* ed il *Syllabus errorum* aggiuntovi. Che le proposizioni contenute nel Sillabo in gran parte entrano in penetrante maniera sul terreno civile, e che accanto alle medesime numerose istituzioni degli Stati moderni non possano continuare ad esistere, non ha bisogno di ampla prova.

Né si può efficacemente contrastarsi, che il Sillabo porta in se tutti i caratteri, che secondo le decisioni del 18 luglio 1870 distinguono le papali decisioni *ex cathedra.* Se il contenuto stesso della nominata *decisione* non portasse perciò, e rimanesse ancor qualche dubbio, malgrado tutte le teorie sviluppate dalla *Civiltà Cattolica*, esso verrebbe tolto da quanto ha detto il Vescovo di Ratisbona nella sua lettera Pastorale del 22. Settembre

1870, dove l'Enciclica dell'8. Decembre 1864 viene annoverata in maniera chiarissima fra le decisioni papali infallibili.

V.E. concederà egualmente, che l'estremamente cauta maniera, con cui si è espresso il Vescovo Fessler nel suo scritto «*La vera e la falsa infallibilità dei Papi*» sopra il Sillabo contro il D. Schulte, non può valere a far vacillare il sottoscritto nella sua opinione. Ma quando anche si potesse provare che tutte le decisioni dell'indicata specie fin quì seguite non possono essere considerate come sentenze *ex cathedra*, allora al più sarebbe provato solo che ancora non esiste alcuna proposizione di fede, la quale sia in opposizione con lo stato e la sua Costituzione. Il Pericolo per lo stato non sarebbe con ciò ancora eliminato, poiché nella mancanza di una esatta delimitazione della sfera ecclesiastica della fede e della morale nessuno potrebbe legare un Papa futuro, acciò colla dichiarazione: che trattisi della sfera della morale, non faccia decisioni *ex cathedra* gli oggetti, di cui parlasi nella menzionata appendice alla detta Enciclica, e ciò in un senso, che non può più andare. Almeno per questo, che il parlare di possibilità non è cosa pescata nell'aria, la intenzione manifestata nell'Enciclica del 1864, di voler metter la mano a correggere l'ordinamento civile dello stato forma un grande argomento.

Si domanda, se la dichiarazione emessa molteplicemente dai Vescovi che l'infallibilità si estenda solo alla sfera ecclesiastica della fede e della morale, e mai alla civile, sia in grado di dare una tranquillizzazione, o per parlare di avvenimenti molteplicemente annunziati, ma fin quà verificatisi solo quanto alla deposizione de' Sovrani, se una dichiarazione attenuante della sede romana del medesimo tenore potrebbe avere questa forza di tranquillizzare. Il sottoscritto deplora di non poter neppur qui rispondere affermativamente.

Per ciò, che riguarda le decisioni papali fin qui esistenti è evidente che il carattere delle medesime dopo i fatti non può esser cambiato.

Per quello che concerne il futuro, il pericolo sussiste evidentemente nella esistenza nel potere attribuito ad ogni Papa dopo il nuovo Domma, e perciò non può esser rimosso dalla tranquillante dichiarazione di un'unico [sic] Papa regnante.

Egli è ben possibile, che sotto il regno dell'attuale S. Padre manchi ogni intenzione d'intromettersi nella sfera civile, ma egli è ben possibile altresì, che ciò avvenga per l'avvenire.

...

La minaccia delle fondamenta del diritto dello Stato Bavarese, che stà nel Domma della personale infallibilità del Capo supremo della Chiesa Cattolica, e la violazione della Costituzione nella trascuranza del *Placetum regium*, obbliga il Governo a misure, ch'esso stesso avrebbe volentieri evitato.

Esso rifiuterà ogni cooperazione alla dilatazione della nuova dottrina ed alla esecuzione delle misure, che dai magistrati ecclesiastici verranno prese in riguardo alla nuova dottrina: esso resterà fermo al principio, che le misure, che prenderanno i magistrati ecclesiastici contro i membri della Chiesa cattolica, che non riconoscono il Domma, debbono rimaner prive di ogni effetto quanto ai rapporti politici e civili dei colpiti, e richiedendolo il caso, prenderà delle disposizioni, che garantiscono l'indipendenza della sfera civile contro la violenza ecclesiastica.

Il devotissimo sottoscritto deplora gl'impacci, che saranno la conseguenza di questa posizione, ma nella coscienza, ch'egli si trovi in armonia col diritto e colle leggi, rigetta da se ogni responsabilità.

Il sottoscritto profitta del resto di questa occasione, per etc.

Di V.E.

Monaco li 27. Agosto 1871

De Lutz

5.

Scherr, arcivescovo di Monaco, al ministro del culto von Lutz. Monaco 26 settembre 1871

[AA EE SS, *Germania*, pos. 1032, fascicolo 561, positio a stampa]

Eccellenza, Signor Ministro

Se io mi accingo a rispondere con quel che siegue allo scritto, col quale V.E. mi onorò li 27 del passato mese, ciò avviene unicamente per non lasciare V.E. nel dubbio, che la sua esposizione, per quanto studiata e profonda essa sia, non ha nondimeno potuto in veruna maniera scuotere il punto di vista, che

io nella questione del Concilio ho seguito secondo persuasione, coscienza e dovere, e che io ho difeso in una serie di Lettere Pastorali, decisioni ed atti di officio.

V.E. ha basato la sua esposizione sopra una base fracida (morsche). Mentre ella cioè in base di un esame coscienzioso della letteratura rispettiva risolve affermativamente la questione pregiudiziale (Vorfrage), se cioè il Domma *de Romani Pontificis infallibili magisterio* (così dice la espressione del Documento, e non personale infallibilità) contenga un cambiamento fondamentale nella idea dottrinale della Chiesa cattolica, Ella con in mano questa decisione, che Ella dichiara al certo unicamente come *opinione* e *vista*, viene a conclusioni, le quali mettono in questione la giuridica esistenza della Chiesa cattolica in Baviera. Ma la supposizione, che la idea dottrinale della Chiesa cattolica possa soggiacere ad un fondamentale cambiamento è esclusa *a priori* dalla stabile dottrina della medesima Chiesa cattolica, che cioè ad essa sia stata da Cristo Signore col mezzo degli Apostoli affidato tutto il deposito della divina rivelazione, che sia la guidata dallo Spirito Santo infallibile depositaria ed interprete del contenuto della rivelazione, che perciò da essa non possa essere insegnato qualche cosa di nuovo o diverso da quello già prima insegnato, e che perciò nuove dommatiche decisioni della Chiesa cattolica sono costantemente non altro, che spiegazioni delle antiche proposizioni di fede come quelle, che sonosi stabilite parte in seguito di profonde meditazioni, parte divenute necessarie perché disconosciute o combattute.

Che il medesimo sia avvenuto col Domma dell'infallibile magistero del papa romano, questo lo avrebbe V.E. potuto apprendere non solo dal cap. IV della Costituzione *Pastor aeternus* del 18 Luglio del passato anno, ma anche dopoché, come pare, gli apologisti cattolici Le apparvero come sospetti e perciò non degni di considerazione, dalla incommensurabile serie dei grandi teologi, i quali lungo tempo prima del 18 Luglio 1870, ed indipendentemente dal movimento ecclesiastico del nostro tempo si sono estesi sopra quest'oggetto.

Poiché V.E. si è occupata delle questioni teologiche, così io mi permetto solo di pregarla a volersi degnare di leggere l'estesa esposizione di un distinto Maestro, che insegnò Dommatica nella nostra facoltà Teologica di Monaco, e che non è sospetto di spirito di parte, cioè il benedetto Dott. Enrico Klee (Dommatica cattolica, tom. I pag. 237 seg. 3 ediz. 1844) e di richia-

marsi a memoria anche le brevi spiegazioni del non certamente sospetto Kreittmager (Annotazioni al cod. civ. del «diritto ecclesiastico» XLIV 1. i. k.)

Cadendo con ciò da se tutto l'edificio di quelle conseguenze, che V.E. ha tratto dalla sua soluzione della questione pregiudiziale, non sarà bisogno, che io esprima la mia meraviglia, come V.E. potea osare di opporre la Sua *«opinione»* tratta dagli scritti degli avversarii della Chiesa, da cui Ella per di più traeva le più importanti conseguenze giuridiche, alla decisione solennemente proclamata e confermata dal Papa di un Concilio ecumenico, il quale da tutto l'episcopato cattolico, il di cui giudizio è decisivo, viene riconosciuto e rispettato come tale dalla immensa maggioranza del Clero e dei fedeli. Questo procedere di V.E. alzato a principio direbbe nientemeno che: in seguito la Chiesa cattolica in Baviera può assentire allo sviluppo della dottrina di tutta quanta la Chiesa solamente allora, quando non sia contraria l'opinione del regio Ministro di Stato per il Culto, il quale invece di un Concilio ecumenico deve decidere che cosa appartenga all'idea dottrinale o nò della Chiesa cattolica. Qui si mostra la medesima sfiducia per nulla giustificata, dalla quale è nato il secondo punto, che io mi permetto di rilevare nella esposizione di V.E.

V.E. decisamente dichiara il *nuovo* Domma come pericoloso allo Stato. Ma al medesimo tempo dove Ella esprimeva questa grave parola, non potea cacciar via da se il pensiero, che in fondo per questa *innovazione* non sia creato nulla di nuovo, che la Chiesa cattolica in forza della sua infallibilità anche prima era pericolosa allo Stato, che dunque il fondamento e la sorgente di questo pericolo stia nella stessa Chiesa cattolica. V.E. esplicitamente concede, che per il 18 Luglio dell'anno passato il pericolo per lo Stato in paragone dell'uso finora in vigore dei Concilii ecumenici, che procedono più lentamente, non sia stato che reso più acuto e più grande.

Così è in realtà: o la Chiesa cattolica, come tale, è pericolosa allo Stato, ovvero anche il nuovo Domma non è pericoloso al medesimo.

Se io comprendo nel mio spirito tutto ciò, che si contiene nella parola – *Chiesa cattolica,* – cioè la sua divina fondazione fatta dal sangue del figlio di Dio, i suoi tesori di verità e di grazia da Dio stesso in essa deposti, la sua perpetua direzione e governo per opera dello Spirito Santo, i suoi frutti della sua esistenza di

quasi duemila anni, poi la sua storia esterna nella non interrotta lotta cogli elementi anti-divini ed anti-cristiani in questo mondo; – se io poi sento, che si dichiara questa Chiesa cattolica, ovvero l'uno o l'altro suo essenziale attributo come pericoloso allo Stato e si tenta di trattarlo come tale, se questa dichiarazione si fà pubblicamente ed altamente avanti tutto il popolo per la bocca del rappresentante del nostro Governo nella più aspra opposizione alle espressioni ripetute e le più solenni di me e dei miei colleghi bavaresi e tedeschi, allora io incomincio a credere ad una profonda scissura, che si tenta di apportare nelle relazioni in generale finora così pacifiche fra la Chiesa e lo Stato in Baviera, e tremo per la nostra cara patria, la quale appunto come *Baviera cattolica* ha un passato così glorioso. Io dichiaro del pari pubblicamente ed altamente innanzi a tutto il popolo, che finché lo *Stato moderno* non apostata dalle leggi divine, per esso nulla evvi da temere da parte della Chiesa cattolica. Ed anche allora se venisse mai il tempo, come quasi pare, nel quale noi dovremmo dire cogli Apostoli, che devesi obbedire più a Dio che agli uomini (Atti degli Ap. 5. 29 cf. 4. 19) anche allora per lo Stato non è da temersi nulla da parte nostra perché esso, e non noi, porta la spada.

Io non posso omettere di pregare in questa occasione V.E. di compiacersi a mettersi un momento nella situazione dei Vescovi bavaresi. Un Concilio ecumenico con un'unanimità quasi perfetta fà una decisione dommatica, il Papa la conferma e la pubblica solennemente. I Vescovi i quali non cooperarono a questa decisione obbedientemente s'inchinano alla sentenza dello Spirito Santo. Colla celerità del fulmine la notizia di questa decisione và per tutto il mondo. Dovunque viene proclamato il Decreto di fede fra i Cattolici. Ma nel Regno di Baviera esiste un paragrafo della Costituzione, un passo in ogni caso *ambiguo e dubbio*, il quale possibilmente può essere opposto perfino alla proclamazione di definizioni dommatiche. È vero, che ogni dubbio pare dileguato dalla parola di un Rè, dalla ricognizione costituzionale della Chiesa cattolica come tale. Che cosa debbono fare i Vescovi bavaresi? Debbono essi forse per precauzione supplicare per il *Placetum regium* per un articolo di fede? Ma se questo ad essi viene negato, come ciò è accaduto nella regia decisione del 22 di Marzo di questo anno di fronte al Rmo Sig. Arcivescovo di Bamberga? Che cosa debbono fare i Sacerdoti delle Diocesi se tacciano i loro Vescovi? Che cosa debbono credere i Cattolici, se tacciano i loro Sacerdoti e i loro Vescovi? Non dice l'Apostolo: *Fides ex au-*

ditu, quomodo autem credent ei, quem non audierunt? (ep. ad Rom. 10, 14, 17). Si può pretendere dai Vescovi di fatti una tale dimenticanza dei loro doveri?

Se il devotissimo sottoscritto in seguito di ciò crede di avere un diritto di respingere ripetutamente e solennemente il rimprovero di violazione della Costituzione, allora deve anche cadere l'altra accusa, «che l'autorità ecclesiastica comincia a disprezzare l'autorità della superiorità civile e delle sue leggi, e di sollevarsi anche in cose di potere civile sopra il potere dello Stato».

Parimenti debbo anche respingere come del tutto infondata la supposizione «che i Vescovi non solamente per la Chiesa, ma anche per se stessi come organi della Chiesa pretendono di rimpetto alle leggi bavaresi una specie di posizione sovrana, la posizione di un potere di egual rango e controposto allo Stato sui piedi di un contraente di un trattato di Stato»; perché non i Vescovi bavaresi, ma il Papa come Capo Sovrano della Chiesa ha concluso il Concordato colla corona di Baviera, ed i Vescovi solamente insistono per la esecuzione di questo trattato di Stato, ma del resto essi non pretendono mai una esenzione dalle leggi dello Stato.

Avendo il sottoscritto in ciò che precede discusso brevemente i tre punti principali esaminati da V.E. tralasciando le cose non essenziali, sebbene anche del resto degni di osservazione, e di molto significato, egli si permette solamente ancora una parola sopra la pratica conseguenza, colla quale V.E. chiudeva il suo memorabile scritto. Questa, se s'interpretano le sue parole a me non del tutto chiare con in mano i fatti fin quì avvenuti, esprime in ogni caso la negazione del diritto garantito dal Concordato e dalla Costituzione alla Chiesa cattolica in Baviera.

Eccellenza! Anche se fossero minacciati i Principii del diritto dello Stato bavarese dal nuovo Domma, il Governo dello Stato forse potrebbe essere indotto a proteggersi con mezzi conformi alla Costituzione, ovvero di assicurarsi questa difesa con nuove istituzioni da crearsi in via costituzionale, ma non sarebbe mai giustificato di negare alla Chiesa cattolica il diritto costituzionale ancora in vigore. Anche se i Vescovi bavaresi avessero violato il § 58 della II. Appendice, sempre ambiguo e dubbio, da ciò non risulta verun diritto per il regio Governo di violare una intiera serie di altri paragrafi della medesima Costituzione. E fino a tanto che questa Costituzione in casi del tutto determinati assicura alla Chiesa cattolica la protezione del Sovrano,

il Regio Governo è obbligato di prestarla in questi casi alla Chiesa cattolica, la quale anche dall'occhio il più meno perspicace viene distinta dalla piccola schiera confusa dei Dissidenti.

Ai Vescovi bavaresi non si potrà mai attribuire la responsabilità degli sconvolgimenti segnalati dall'E.V. medesima.

Permettendomi in fine l'osservazione, che io fino ad ora non potea godere di una decisione in riguardo ad una serie di singolari rimostranze e querele, che io nel tempo recentissimo ho diretto o feci dirigere al supremo Governo, io volentieri anche in questa occasione rinnuovo l'assicurazione della più alta stima, nella quale io persevero.

Monaco 26 Settembre 1871.

Di V.E.

(seg.) Gregorio Arcivescovo di Monaco-Frisinga

6.

Discorso di Bismarck al Parlamento tedesco, 15 maggio 1872

[Tr. ital., *SdS*, 1872, 269, fasc. unico, ff. 22-26]

Io comprendo che trattandosi dell'approvazione di questa posizione del *Budget* può sorgere il pensiero, non essere più necessarie le spese per una legazione se nel relativo paese non si tratta più della protezione di sudditi tedeschi, ma mi rallegro non ostante che non siasi proposto di abolire questa posizione, perché tale progetto sarebbe stato ingrato al Governo. I compiti di una Legazione consistono bensì da una parte nella protezione dei loro compatriotti [sic], ma dall'altra anche nel mantenimento delle relazioni politiche, che ha il Governo imperiale presso quelle Corti, presso le quali è accreditato un Ministro. Ora non esiste nessun Sovrano estero, il quale secondo la situazione fin qui esistita della nostra legislazione, sia chiamato ad esercitare nell'interno dell'Impero tedesco dei diritti così estesi, così prossimi alla Sovranità e non coperti da alcuna responsabilità costituzionale, come Sua Santità il Papa. Perciò è di un interesse essenziale per l'Impero tedesco quale diplomatica posizione esso prenda verso questo Capo supremo della Chiesa romana, il quale, come ho detto, esercita presso noi quell'influsso così ampio ed eccezionale per un Sovrano estero.

Io credo appena, che riuscirebbe ad un Ministro dell'impero tedesco secondo le disposizioni dominanti al presente nella Chiesa cattolica di esercitare per mezzo di una destra diplomazia, per vie persuasive (di atti comminatorii, come convengono fra potenze laicali qui non si può parlare) un'influsso [sic] il quale fosse nel caso di produrre una modificazione nella posizione che in principio ha preso verso le cose laicali Sua Santità il papa. Io non credo possibile, che possa pervenirsi, dopo i dommi recentemente promulgati dalla Chiesa cattolica, ad un Concordato con una potenza laicale, senza che questa sia affetta in un certo grado ed una maniera che almeno l'impero tedesco non potrebbe tollerare: miei Signori, sopra ciò siate senza timori, a Canossa non andiamo né corporalmente né spiritualmente. Io non ho qui il compito d'investigare la situazione dell'Impero tedesco, i motivi della colpa dell'una o dell'altra parte, ma solamente di difendere una posizione del *Budget*; ma nessuno potrà avere la persuasione, che la situazione dell'Impero tedesco nel terreno della pace confessionale è intorbidata. I Governi dell'Impero tedesco cercano con ogni diligenza e studio ciò che essi debbono ai loro sudditi e cattolici e evangelici in un modo il più possibilmente pacifico e il meno possibilmente alterante per i rapporti confessionali dell'Impero ed i mezzi per uscire dalla situazione presente e giungere ad una migliore. Questo difficilmente potrà ottenersi in altra maniera, se non nella via della legislazione, e della legislazione generale dell'Impero, per la quale i Governi saranno costretti d'invocare la cooperazione del Parlamento. Ma mi concederanno, che questa legislazione deve procedere in una maniera assai conciliativa colla libertà di coscienza, in una maniera la più delicata e la più riservata, e che in ciò i Governi si studiino con diligenza di tener lontane tutte le non necessarie difficoltà per arrivare a questo compito, difficoltà che potrebbero sorgere da rapporti inesatti e dalla mancanza di giuste forme mediative; mi si concederà, che i Governi debbonsi sforzare di giungere ad una giusta posizione per la nostra pace interna, nella maniera la più conciliante per le suscettibilità confessionali, e ciò anche per quelle che noi non dividiamo. A ciò prima di tutto è necessario, che da parte della Chiesa romana siasi in ogni tempo possibilmente bene informato intorno alle intenzioni dei Governi tedeschi e ciò meglio, che fin qui non si è fatto. Io tengo, che una delle principali cause del disturbo nel terreno confessionale sia la opposizione falsa, e intorbidata o per propria agitazione o per motivi ancora peggiori, intorno alla posizione delle cose in

Germania e sopra le intenzioni dei Governi tedeschi, come questa esposizione è giunta a Sua Santità il Papa. Io aveva sperato che la scelta di un Ambasciatore, il quale godeva la piena fiducia delle due parti, e ciò in riguardo al suo amore alla verità e credibilità, e in riguardo alla conciliabilità dei suoi sentimenti e del suo contegno, io aveva sperato, dico, che la scelta di un tale Ambasciatore come fu fatta da S.M. l'Imperatore nella persona di un noto Principe ecclesiastico, sarebbe stata accetta a Roma, che essa sarebbe stata compresa come un pegno del nostro sentimento pacifico e condiscendente, e che servirebbe come un ponte di passaggio per intendersi. *Io aveva sperato, che in ciò si riconoscerebbe l'assicurazione, che noi non esigeremmo altra cosa se non ciò che possa dire, proporre ed esprimere un Principe ecclesiastico e legato con Sua Santità il Papa coi rapporti i più intimi e i più delicati, e che le forme resterebbero sempre quelle che si addicono ad un Principe ecclesiastico, trattando con un altro, e che perciò sarebbero ovviati tutti i non necessarii attriti in cosa, che già per sé è difficile abbastanza.* Da parte evangelica e liberale si sono avute per questa nomina diversi timori, i quali secondo la mia opinione, si basano in genere sopra una ingiusta appreziazione della posizione di un Ministro o Ambasciatore. Un Ministro è non altro che il vaso, il quale riceve solamente il suo pieno valore, quando è pieno delle istruzioni del suo Sovrano. Ma che questo vaso sia grato od accetto, che esso per la sua qualità, come si diceva di tutti i cristalli, non possa ricevere in sé il veleno o la bile senza subito mostrarla, ciò è verissimo, è in alto grado desiderabile in affari così delicati come sono questi. Questo noi abbiamo desiderato di ottenere. Pur troppo per motivi, che ancor non sono a noi esposti è stato impedito l'esecuzione di questa intenzione del Governo imperiale con un secco rifiuto della Curia papale. Io posso ben dire che un tal caso non occorre sovente. È uso, che quando un Sovrano ha fatto la sua scelta a Ministro o Ambasciatore, egli poi per cortesia, dirigge la domanda al Sovrano, presso cui dev'essere accreditato il Ministro, se questo sia a lui persona grata; ma è del tutto straordinariamente raro il caso, che a tal domanda si risponda negativamente, perché una tal negazione sempre importerebbe la revoca della nomina già fatta, perché ciò che l'Imperatore può fare per una tal nomina, lo fa prima di domandare. Dunque egli ha nominato già quando domanda. La risposta negativa perciò è un invito a ritirare il già fatto, è una dichiarazione: tu non hai scelto bene. Io sono ora da quasi dieci anni Ministro degli affari esteri e sono da 21

anni negl'affari dell'alta Diplomazia, e non credo d'ingannarmi, che ciò sia il primo ed unico caso, che ho veduto, che cioè a una tale domanda siasi risposto negativamente. Io già spesse volte ho veduto, che furono espressi [sic] difficoltà contro Ministri, i quali per lungo tempo avevano funzionato, che una Corte abbia espresso in modo confidenziale il desiderio, che si faccia un cambiamento nella persona; ma allora questa Corte aveva dietro di se una esperienza di più anni intorno alle relazioni diplomatiche con questa persona, ed avea la persuasione, che questa persona non sia adattata ad assicurare i rapporti buoni e desiderati da questa Corte, ed allora questa si esprime nella forma la più confidenziale, generalmente in lettere autografe da Sovrano a Sovrano con spiegazioni: perché questo si faccia, e non ostante in un modo assai delicato; rare volte o mai viene determinatamente esiggito [sic]. Nel tempo recentissimo sono accaduti alcuni o almeno uno assai flagrante esempio, che fu esigito il richiamo di un Ministro, ma, come ho detto, la ricusa di un nominando io non ricordo, che mi sia avvenuta di vederla. Il mio dispiacere per il rifiuto è straordinariamente grande, ma io non sono autorizzato a dare a questo mio dispiacere il colore di una suscettibilità, perché il Governo è debitore verso i nostri cattolici concittadini, di non stancarsi mai di cercare le vie, sulle quali possa trovarsi il regolamento dei limiti fra il potere spirituale e secolare, dei quali noi abbiamo assolutamente bisogno per la nostra pace interna, e ciò nel modo più conciliante e meno urtante le confessioni. Perciò non mi farò scoraggiare dall'avvenuto, ma continuerò di adoperarmi presso S.M. l'Imperatore, perché venga trovato un rappresentante dell'Impero per Roma, il quale se non in misura eguale, almeno in modo sufficiente gode per il suo compito la fiducia di ambedue le potenze. Io purtroppo non posso però nascondere, che questo compito sia stato reso sostanzialmente più difficile per l'avvenuto.

6./bis

[Originale tedesco in *Die politischen Reden des Fürsten Bismarck. Historisch-kritische Gesammtausgabe*, besorgt von Horst KOHL, V: *1871-1873*, Stuttgart 1893, pp. 337-341]

21. Sitzung des Deutschen Reichstags, Dienstag 14. Mai 1872

Ich begreife, daß bei dieser Budgetposition der Gedanke entstehen kann, daß die Kosten für diese Gesandtschaft nicht

mehr erfordelich seien, weil es sich nicht mehr um einen Schutz deutscher Unterthanen in den betreffenden Landestheilen handelt. Ich freue mich aber doch, daß ein Antrag auf Absetzung dieser Position nicht gestellt ist, denn er würde der Regierung unwillkommen gewesen sein. Die Aufgaben einer Gesandtschaft bestehen ja einerseits im Schutze ihrer Landsleute, andererseits aber doch auch in der Vermittelung der politischen Beziehungen, in welchen die Reichsregierung zu dem Hofe, bei dem ein Gesandter accreditirt ist, steht. Nun gibt es keinen auswärtigen Souverän, der nach der bisherigen Lage unserer Gesetzgebung berufen wäre, so ausgedehnte, der Souveränität nahe kommende und durch keine constitutionelle Verantwortlichkeit gedeckte Rechte innerhalb des Deutschen Reiches vermöge unserer Gesetzgebung zu üben. Es ist daher für das Deutsche Reich von wesentlichem Interesse, wie dasselbe sich zu dem Oberhaupte der römischen Kirche, welches diese, für einen auswärtigen Souverän so ungewöhnlich umfangreiche, Einflüsse bei uns ausübt – wie es sich auf diplomatischem Wege dazu stellt. Ich glaube kaum, daß es einem Gesandten des Deutschen Reiches nach den jetzt in der katholischen Kirche maßgebenden Stimmungen gelingen würde, durch die geschickteste Diplomatie, durch Ueberredung – von comminatorischen Haltungen, wie sie zwischen zwei weltlichen Mächten vorkommen können, kann ja hier nicht die Rede sein – aber ich will sagen durch Ueberredung einen Einfluß ausüben, der eine Modifikation der von Sr. Heiligkeit dem Papste zu den weltlichen Dingen principiell genommenen Stellung herbeizuführen im Stande sein würde. Ich halte es nach den neuerdings ausgesprochenen und öffentlich promulgirten Dogmen der katholischen Kirche nicht für möglich für eine weltliche Macht, zu einem Concordat zu gelangen, ohne daß diese weltliche Macht bis zu einem Grade und in einer Weise effacirt würde, die das Deutsche Reich wenigstens nicht annehmen kann. (Sehr wahr!) Seien Sie außer Sorge: Nach Canossa gehen wir nicht – weder körperlich noch geistig! (Lebhaftes Bravo!) Aber nichtsdestoweniger kann sich Niemand verhehlen, daß die Lage des Deutschen Reiches – ich habe hier nicht die Aufgabe, die Motive und die Schuld der einen oder der anderen Seite zu untersuchen, sondern nur die Aufgabe, eine Budgetposition zu vertheidigen –, daß die Stimmung innerhalb des Deutschen Reiches auf dem Gebiete des confessionellen Friedens eine getrübte ist. Die Regierungen des Deutschen Reiches suchen emsig, suchen mit der ganzen Sorgfalt, die sie ihren katholischen wie

ihren evangelischen Unterthanen schulden, nach den Mitteln, um in einer möglichst friedlichen, in einer die confessionellen Verhältnisse des Reichs möglichst wenig erschütternden Weise aus diesem jetzigen Zustande in einen annehmlicheren zu gelangen. Es wird dies ja schwerlich anders geschehen können, als auf dem Wege der Gesetzgebung, und zwar auf dem Wege einer allgemeinen Reichsgesetzgebung (Bravo!) zu welcher die Regierungen genöthigt werden, die Beihilfe des Reichstages in Anspruch zu nehmen. (Bravo! Hört! Hört!) Daß aber diese Gesetzgebung in einem für die Gewissensfreiheit durchaus schonenden Wege, in der zurückhaltendsten, zartesten Weise vorgehen, daß dabei die Regierung bemüht sein muß, sorgfältig alle die unnöthigen Erschwerungen ihrer Aufgaben zu verhüten, die aus unrichtigen Berichterstattungen, aus dem Mangel an richtigen Formen hervorgehen können, das werden Sie mir zugeben; daß die Regierungen bemüht sein müssen, die Richtigstellung unseres inneren Friedens auf die für die confessionellen Empfindungen, auch solche, die wir nicht theilen, schonendste Weise herbeizuführen, werden Sie mir zugeben. Dazu gehört vor allen Dingen, daß auf der einen Seite die römische Curie jeder Zeit nach Möglichkeit gut unterrichtet sei über die Intentionen der deutschen Regierungen, und besser unterrichtet sei, als man es bisher gewesen ist. Ich halte für eine der hervorragendsten Ursachen der gegenwärtigen Trübungen auf confessionellem Gebiete die unrichtige, entweder durch eigene Aufregung, oder durch schlimmere Motive getrübte Darstellung über die Lage der Dinge in Deutschland und die Intentionen der deutschen Regierungen, die an Se. Heiligkeit den Papst gelangt sind.
Ich hatte gehofft, daß durch die Wahl eines Botschafters, der von beiden Seiten volles Vertrauen hatte, einmal in Bezug auf seine Wahrheitsliebe und Glaubwürdigkeit, dann in Bezug auf die Versöhnlichkeit seiner Gesinnungen und Haltung, daß die Wahl eines solchen Botschafters, wie sie Se. Majestät der Kaiser in der Person eines bekannten Kirchenfürsten getroffen hatte, in Rom willkommen sein werde, daß sie als ein Pfand unserer friedlichen, entgegenkommenden Gesinnungen aufsgefaßt, daß sie als eine Brücke der Verständigung benutzt werden würde; ich hatte gehofft, daß man darin die Versicherung erkennen würde, daß wir etwas Anderes, als das, was ein Sr. Heiligkeit dem Papste auch durch die intimsten Beziehungen verbundener Kirchenfürst sagen, vortragen und ausdrücken könnte, nie von Sr. Heiligkeit dem Papste verlangen würden,

daß die Formen immer diejenigen bleiben würden, in welchen ein Kirchenfürst dem anderen gegenüber sich bewegt, und daß alle unnöthigen Reibungen in einer Sache, die an sich schwierig genug ist, verhütet würden. Man hat an diese Ernennung manche Befürchtungen auf evangelischer und liberaler Seite geknüpft, die meines Erachtens in einer unrichtigen Würdigung der Stellung eines Gesandten oder Botschafters überhaupt bestehen. Ein Gesandter ist wesentlich doch nur das Gefäß, welches, durch die Instructionen seines Souveräns gefüllt, erst seinen vollen Werth bekommt. Daß aber das Gefäß ein angenehmes, willkommenes sei, ein solches, welches nach seiner Beschaffenheit, wie man von alten Krystallen sagte, Gift oder Galle in sich nicht aufnehmen kann, ohne es sofort anzuzeigen, das ist allerdings wünschenswerth in so delicaten Beziehungen, wie diese sind. Das hatten wir gehofft zu erreichen. Leider ist aus Gründen, die uns noch nicht dargelegt sind, diese Intention der Kaiserlichen Regierung durch eine kurze Ablehnung von Seiten der päpstlichen Curie verhindert worden, zur Ausführung zu gelangen. Ich kann wohl sagen, daß ein solcher Fall nicht häufig vorkommt. Es ist üblich, daß, wenn ein Souverän seine Wahl zu einem Gesandten, zu einem Botschafter getroffen hat, er dann aus Courtoisie an den Souverän, bei dem der Gesandte accreditirt werden soll, die Frage richtet, ob dieser ihm *persona grata* sei, es ist indes ganz außerordentlich selten der Fall, daß diese Frage verneint wird, da es doch immer ein Rückgängigmachen einer einmal geschehenen Ernennung bedingt; denn was der Kaiser zu einer solchen Ernennung thun kann, thut er vorher, ehe er anfragt. Also er hat ernannt, ehe er anfragt, die verneinende Antwort ist also eine Forderung, das Geschehene zurückzunehmen, eine Erklärung: Du hast unrichtig gewählt! Ich bin seit ziemlich zehn Jahren jetzt Auswärtiger Minister, ich bin seit 21 Jahren in den Geschäften der höheren Diplomatie, und ich glaube mich nicht zu täuschen, wenn ich sage, es ist dies der einzige und erste Fall, den ich erlebt, (Hört! Hört!) daß eine solche Frage verneinend beantwortet wird. Ich habe öfter schon erlebt, daß Bedenken ausgesprochen sind gegen Gesandte, die bereits längere Zeit fungirt hatten, daß ein Hof in vertraulicher Weise den Wunsch ausgesprochen hat, daß ein Wechsel in der Person erfolgen möge; dann aber hatte dieser Hof eine mehrjährige Erfahrung im diplomatischen Verkehr mit dieser Person hinter sich, hatte die Ueberzeugung, daß diese Persönlichkeit zur Sicherung der von dem Hofe gewünschten guten Beziehungen nicht geeignet

sei, und äußert dann in der vertraulichsten Form, gewöhnlich in eigenhändigem Schreiben von Souverän zu Souverän mit Erläuterungen, warum dies geschehen – und dennoch in einer sehr vorsichtigen Weise; es wird selten oder nie bestimmt gefordert. Es sind ja in der neuesten Zeit einzelne, wenigstens ein recht flagrantes Beispiel vorgekommen, daß die Abberufung eines Gesandten gefordert wird, aber, wie gesagt, die Versagung eines neu zu ernennenden ist mir nicht erinnerlich, daß ich sie schon erlebt habe. Mein Bedauern über diese Ablehnung ist ein außerordentlich lebhaftes; ich bin aber nicht berechtigt, dieses Bedauern in die Farbe einer Empfindlichkeit zu übersetzen, denn die Regierung schuldet unseren katholischen Mitbürgern, daß sie nicht müde werde, die Wege aufzusuchen, auf denen die Regelung der Grenze zwischen der geistlichen und der weltlichen Gewalt, der wir im Interesse unseres inneren Friedens absolut bedürfen, in der schonendsten und confessionell am wenigsten verstimmenden Weise gefunden werden könne. Ich werde deshalb mich durch das Geschehene nicht entmuthigen lassen, sondern fortfahren, bei Sr. Majestät dem Kaiser dahin zu wirken, daß ein Vertreter des Reiches für Rom gefunden wird, welcher sich des Vertrauens beider Mächte, wenn nicht in gleichem Maße, doch in einem hinlänglichen Maße, für sein Geschäft erfreut. Daß diese Aufgabe durch das Geschehene wesentlich erschwert ist, kann ich allerdings nicht verhehlen. (Bravo!)

7.

Melchers a Pio IX. Colonia, 19 dicembre 1871

[*Epistulae ad Principes*, pos. et min., 73, 1871, n.7, orig. autografo]

[Dopo aver ricordato le varie cerimonie religiose con oltre 20.000 fedeli presenti, per riaffermare la fedeltà dei cattolici tedeschi al papa, anche a difesa del potere temporale, l'arcivescovo prosegue:]

... Quod pertinet ad oppositionem eorum quos vocant Neoprotestantes, contra S. Concilii Vaticani decreta, tam clerus quam populus in generali firme et constanter fidei orthodoxae adhaeret. Sed ex iis, qui publicis funguntur muneribus vel mammonae inserviunt, multi adhuc sunt, qui liberalismo falso suis ideis modernis inhaerentes in oppositione contra Concilii decreta perseverant. Ex professoribus clericis in universitate

Bonnensi, de quorum oppositione et suspensione jam pridem relationem misi, hucusque solus professor et canonicus Dieringer retractavit et paulo post dimissis professoris et canonici muneribus parochiam in patria sua Sigmariensi ipsi oblatam suscepit. Ex laicis eiusdem universitatis professoribus tres retractaverunt. Permulti autem fideles qui prius ex ignorantia vel bona fide contradixerant, tempore paschali nec non alias per annum retractaverunt et ad Ecclesiae communionem reversi sunt. In parochia Renkee, de cuius parochi Tangermann oppositione et depositione jam prius relationem feci, sub novi pastoris boni regimine omnia ad meliorem frugem reducta sunt; paucissimi tantum, qui omnino fide carent, post s. missionem et visitationem canonicam quam ibidem institui, in oppositione remanserunt. Duo autem sacerdotes, qui magisterii officio fungebantur, per annum currentem, proh dolor, superbia elati ad oppositionem contra Concilii Vaticani decreta transierunt et censuris ecclesiasticis subiecti sunt. Hucusque omnis opera quam adhibui, eosdem ad sanam mentem reducendi, frustrata est.

Vehementer dolendum est quod Gubernium Bavaricum huic oppositioni aperte faveat eamque contra fidem orthodoxam palam tueatur. Inde mirum non est, quod Gubernium Borussicum atque ipse Rex noster et Imperator huic oppositioni favorem praestat. Equidem operam navavi, ut primum voce viva in audientia quam mihi Confluentiae Imperator concesserat, Ipsi persuaderem de iniquitate huius favoris; sed frustra. Deinde omnes Borussiae Episcopos ad conventum in civitate Fuldensi convocavi et exinde omnes congregati atque unanimes epistolam misimus ad Imperatorem ad Concilii auctoritatem probandam et oppositionem reprobandam, sed nihil nisi responsum repulsivum recepimus. Pariter quoque in Dieta Regni Germanici nuperrime per vota maiora decreta Ecclesiae infensa condita sunt.

8.

Melchers a Pio IX. «Ex loco exilii mei», 20 dicembre 1876

[*Epistulae ad Principes*, pos. et min., 83, 1877, n. 16, orig. autografo]

... Equidem jam supra annum in exilio Germaniae fines commorari coactus sum et per sententiam Regii Tribunalis pro

causis ecclesiasticis constituti pridie festum SS. App. Petri et Pauli de munere archiepiscopali depositus nec non ab omni muneris functione et exercitio sub gravissimae poenae praejudicio interdictus sum. Bona archidioecesana, quae non poterant occultari, a Gubernio sequestrata per Commissarium Regium modo administrantur: omniumque bonorum ecclesiasticorum administratio nunc per novas leges iniquissimas, de quibus jam pridem ad Sanctam Sedem peculiarem misi relationem, eiusdem Gubernii auctoritati et inspectioni subiecta est. Seminaria clericalia nec non Convictum theologicum atque puerorum convictus suppressa sunt. Jam parochiae 150 in archidioecesi Coloniensi suo pastore oblatae sunt. 605 personae utriusque sexus regulares a Gubernio expulsae atque innumera fere instituta religiosa saluberrima oppressa ac diruta sunt et ubique in Borussiae dioecesibus, in quibus tempore priori Ecclesiae thesauri tam laetanter florescere coeperant, nihil nisi ruinas conspicere licet. Quotidie sacerdotes vexantur, inquiruntur ac puniuntur. Ex legibus iniquis propter functiones ecclesiasticas, plurimi jam carceris aut exilii poena vel mulctis pecuniariis sunt afflicti. Laici quoque, qui Ecclesiam defendere student verbo et opere, quotidie in jus vocantur, puniuntur, incarcerantur, adeo ut tota Borussia quasi in tribunali contra Ecclesiam immutata esse videatur. Omnium vero malorum perniciosissimum est malitia, qua Ecclesiae inimici scholas omnemque juventutis institutionem, ipsamque religiosam, Ecclesiae adimere sibique vindicare conantur. Gubernium solum nominat scholae magistros magistrasque, eos deputat ad institutionem; etiam religiosam, atque de libris adhibendis disponit, unde juventuti catholicae et generationi futurae gravissimum imminet periculum, tanto gravius quia inpraesentiarum Gubernium quoque sibi soli vindicavit eruditionem eorum, qui ad magisterii munus adspirant.

Hucusque Clerus populusque fidelis in genere constanter Ecclesiae adhaerent atque persecutionis saevientis effectus quoad bona spiritualia fortasse maius adhuc incrementum quam detrimentum adduxerunt, quamvis fidelibus inde damna atque incommoda jam maxima evenerint. Sed si, quod Deus per misericordiam suam velit avertere, diu perseveraverit, praesens rerum atque in specie scholae conditio nec non legum modernarum adiuncta, quibus nova paroeciarum orbatarum et quaevis curatorum institutio omnino impediatur, fieri nequit, ut

fides et devotio erga Ecclesiam in futura generatione non patiantur gravissimum detrimentum.

Juvenes ad statum clericalem vocatos in seminariis extraneis Bohemiae, Belgii, Hollandiae nec non Galliae collocare curavi atque sacerdotes neo-ordinatos in dioecesibus extraneis, quantum fieri potuit, institui feci.

Qua ratione dioeceseos administrationis secretae modum instituerim, per intercessione Eminentissimi Cardinalis Antonelli, preaclarae memoriae, nuper, proh dolor!, e vivis erepti, Sanctitati Tuae jam accurate exposui Ipsiusque approbationem illius modi recepi. Hucusque Deo sint grates! res feliciter procedit, quamvis quamplurima quotidie immineant pericula ex parte Gubernii. Jam quoque nova contra me inchoata est inquisitio, «ob muneris Episcopalis exercitium arrogatum», quia nonnulla rescripta ad Clericos remittere ausus sum ad tuendam juventutis instistutionem religiosam a Gubernii ordinationibus iniquis, quae deinde per folia publica catholica promulgata fuerat.

Equidem habito solus atque secreto in conventu quodam fratrum minorum Str. Observ. S. Francisci, extra quem nemo fere in civitate huiati meam cognovit praesentiam. Quoties administratio dioeceseos desideraverit, tres sacerdotes probatissimi e Colonia secreto ad me veniunt alternando ad expedienda negotia: alia per litteras et ambages absolvuntur. Quotidie celebro in oratorio privato et quia in publico celebrare non possum, foret mihi solatium, si Sanctitas Tua digneretur mihi licentiam concedere, tum Episcopis Paderbornensi et Monasteriensi communicandam, feria V et Sabbato Hebdomadae maioris in oratorio privato celebrandi. Eosdem confratres meos suffraganeos, quamvis satis magna intersit inter nos distantia, nonnumquam vidi in exilio et continuum cum iisdem habeo litterarum commercium pariterque cum delegato Trevirensi. Omnes isti valent, sed Episcopus Monasteriensis sempre infirma utitur valetudine.

... Tandem indulgeat, quaeso, Sanctitas Tua mihi humillime praecari, ut omnibus ac singulis professis huius conventus S. Francisci, in quo jam per annum hospitaliter receptus sum, et in quo viget bona disciplina regularis, indulgentia plenaria pro mortis articulo concedatur ...

ex loco exilii mei, pridie festum S. Thomae apostoli 1876

humillimus et obedientissimus
in Christo famulus

Paulus archiepiscopus Coloniensis

9.

Ledóchowski a Pio IX, 16 giugno 1872

[*Epistulae ad Principes*, pos. e min., 73, 1872, n. 197, orig. call. con firma autografa]

Beatissime Pater,

Non latet Sanctitatem Vestram, ultimis hisce temporibus in deterius versam fuisse Catholicae Ecclesiae in Imperio Germanico conditionem. Permisit Deus ut dum supremum Eius Caput iniquissime Romae opprimitur, singula etiam membra, per universum orbem dispersa dura quaeque ac tristia experiantur; neque erat profecto cur nos ab huiuscemodi Divinae Providentiae dispositione excipi mereremur. Lata nuper in comitiis Berolini lex, qua adimitur Ecclesiae jus inspectionis super scholas elementares et Gubernii decreta e finibus Borussiae expellentia utrique clero adscriptos alienigenas, eadem damna meis ac ceteris quibuscumque dioecesibus vel jam intulerunt vel inferre minitantur. Incassum, Beatissime Pater, humanam opem quaereremus vel expectaremus, Sibi soli videtur Omnipotens Deus reservasse in luctuosis Sponsae Suae necessitatibus pro mensura infinita bonitatis Suae, sed beneplacito Sibi tempore, subvenire. Hoc supremum auxilium, quod hucusque clerum populumque mihi concreditum a defectione a catholica fide preservavit, quod utrumque Sanctae Sedi et Beatitudini Vestrae addictum atque obedientem in omnibus custodivit, ut et in posterum fidelem et incolumen servet, humili et contrito corde efflagitare non desisto. Cum autem fidelius et securius id obtinere cuncti valeamus, archidioeceses meas, Gnesnensem et Posnaniensem, Sacratissimo et Dulcissimo Cordi Salvatoris Domini Nostri J.C., solemniter dicare atque consecrare propositum feci. Praepositus et Canonici Gnesnenses moverunt quidem aliquod dubium, timentes, ne forte inimici Ecclesiae ex hac pietatis erga Sacratissimum Cor Redemptoris Nostri publica testificatione ansam sumerent ardentiori eandem odio persequendi, ast Capitulum meum Metropolitanum Posnaniense

alacri atque libentissimo animo votis meis obsecundare professum est, nec dubitare licet, quin ceteri de clero fidelesque omnes pari gaudio dedicationem consacrationemque praedictam suscipiant mecumque perficiant. Dignetur Sanctitas Vestra hoc propositum meum Benedictione Sua Apostolica firmare, qua freti, id quod quaerimus, fructus nempe salutis, facilius assequemur. Ut autem dedicationis huiusmodi nostrae solemnitas clientes ex tempore spiritualibus gratiis augeat, ad Sanctitatis Vestrae Pedes humillime provolutus submisse expeto pro die, quam seligere potero ad actum consecrationis publice peragendum, aeque ac pro tota illius diei octava indulgentiae plenariae largitionem, animabus in purgatorio degentibus per modum suffragii etiam applicandae, quam lucrari possint omnes, qui confessi et sacra synaxi refecti actum consecrationis juxta condendam a me formulam emiserint, atque pro necessitatibus Ecclesiae ad mentem Sanctitatis Vestrae pias ad Deum preces effuderint.

Faxit Deus, Beatissime Pater, ut benedictione Sanctitatis Vestrae roborati in Sacratissimo Corde Jesu, ex quo manavit unda et sanguis in lavacrum peccatorum et salutem animarum, tutamen inveniamus in tempore opportuno.

Sanctitatis Vestrae

obedientissimus humillimus filius et servus

Miecislaus Archieps. Prim. Gnesnen. et Posnen.

Posnaniae die 16 junii 1872

10.

Ledóchowski a Pio IX. Posen, 7 marzo 1873

[*Epistulae ad Principes*, pos. et min., 75, 1873, n. 120, orig. call. con firma autografa]

Beatissimo Padre,

Per mezzo di una lettera di cambio, diretta all'Emo. Sig. Cardinale Segretario di Stato, vengo deporre rispettosamente ai piedi di Vostra Santità l'obolo, che la pietà figliale dei miei diocesani ha offerto nell'ultimo semestre per sovvenire ai gravi bisogni di Vostra Santità. Si degni, Padre Santo, ricevere questa

nostra umile oblazione come un pegno del nostro amore e come un documento dello stretto legame di fede, di carità e di ubbidienza, che ci unisce alla Sacra Persona di Vostra Santità e alla cattedra di S. Pietro.

Prevedendo possibile in un vicino avvenire gravi complicazioni e dolorose scosse per la mia archidiocesi, sento il bisogno e reputo il mio dovere esporre brevemente a Vostra Santità la regola di condotta da me osservata nelle presenti tristi congiunture.

Dacché il Governo di Berlino cominciò a manifestare sia per mezzo di misure amministrative, sia per mezzo di leggi, acciò appositamente forbite, le sue disposizioni poco favorevoli riguardo alla Chiesa cattolica, non ho mancato di mettermi d'intelligenza con Mgr. Arcivescovo di Colonia, affinché concorde fosse in tutto l'operare dell'episcopato in Prussia. Ciò che i vescovi tedeschi riuniti in Fulda facevano in commune, lo faceva anch'io o contemporaneamente con loro, o dopo, nel modo che comportava il mio carattere di Vescovo di una diocesi appartenente sì alla corona di Prussia, ma composta di popolazioni di diversa nazionalità. Perfetta era fra noi l'uniformità di principii, perfetta la identità dei mezzi di difesa, diversa soltanto nelle circostanze che assolutamente lo imponevano la forma delle reclamazioni o delle proteste.

Nell'ultimo incidente, senza fallo importantissimo, in cui furono presentati al parlamento di Berlino i progetti di legge contro la libertà e la indipendenza della Chiesa, abbiamo potuto agire noi tutti vescovi in Prussia, senza distinzione di nazionalità, in piena uniformità anche di esterne forme, e sono già certamente conosciute a Vostra Santità le proteste e le preghiere che abbiamo indirizzato all'Imperatore e alle due Camere prussiane, domandando alle ultime che non votassero, al primo che non sanzionasse siffatte leggi. Sarà anche noto a Vostra Santità il Memorandum da noi presentato al Governo nella medesima materia; in esso abbiamo esposto al Ministero l'incompatibilità delle leggi progettate coll'indipendenza della Chiesa nelle cose di sua competenza, e quindi l'impossibilità in cui ci troveremo di uniformarci alle medesime. Non ho alcuna speranza, Beatissimo Padre, che le giuste rimostranze dell'episcopato producano in Berlino alcun effetto. Pertanto credo inevitabili prossimi e gravi conflitti, poiché sono fermamente deciso, e credo che lo siano a pari di me tutti i Vescovi in Prussia, di non

sottomettermi coll'aiuto di Dio a nessuna prescrizione di leggi civili che stia in contradizione colle venerande leggi della Chiesa, e molto più se offendesse la santissima legge di Dio. Dispiacevoli potranno essere le conseguenze di tale mia resistenza, ma ho fiducia nel soccorso della grazia celeste, ed avvalorato da essa sopporterò volentieri qualunque tribolazione, che e quando piacerà al Signore mandarmela. Il mio clero e il popolo cristiano mostra in queste dolorose circostanze un ottimo spirito e le migliori disposizioni. Numerosi indirizzi dell'uno e dell'altro contengono bellissime prove di fedeltà alla Chiesa e alle sue leggi, e la dichiarazione di una ferma volontà di stare stretti al suo pastore nella salda professione della cattolica fede.

Alle angustie generali, che affliggono tutti i Vescovi in Prussia, un'altra particolare per me si aggiunge, carica a quel che credo di tristissime conseguenze. L'istruzione religiosa della gioventù cattolica negl'istituti di educazione superiore, esistenti in questa diocesi, si dava fino ad ora ai polacchi in lingua polacca, da preti a tale uopo da me designati. Ultimamente, senza previa intelligenza con me, ordinò il governo che da Pasqua in poi, l'insegnamento della religione si facesse nella lingua, nella quale gli altri oggetti d'istruzione s'insegnavano, cioè quasi dappertutto in tedesco. Ora siccome i giovani che frequentano le classi inferiori non conoscono di tedesco quasi niente, quei poi che arrivano alle classi intermedie sebbene già lo capiscono alquanto, non lo conoscono però ancora sufficientemente, e tutti poi hanno per esso una grandissima avversione, io non poteva permettere che l'insegnamento della religione si facesse in un modo incomprensibile affatto o meno comprensibile alla gioventù, molto più che circa 12.000 padri e madri di famiglia con petizioni ognor affluenti mi pregavano, di non consentirvi giammai. Quindi con una recente circolare, ho vietato ai miei preti, precettori di religione, che insegnassero la religione ai fanciulli polacchi delle classi inferiori e intermedie in tedesco, permettendo soltanto, che impiegassero questa lingua nelle due classi superiori nelle quali la gioventù sebbene non ami questa lingua, almeno la comprende.

Prima che avvessi diramato la circolare suespressa, feci istanza direttamente all'Imperatore, esponendo a Sua Maestà la grave violenza, che si faceva alle nostre coscienze e ne implorava un rimedio, ma essa rimase finora senza frutto. Forse il Governo risponderà alla misura da me presa con sopprimere affatto l'insegnamento della religione nelle scuole, estremo al quale è

sospinto dal moderno liberalismo, ma ove pure ciò accadesse, non mi riputerei lecito di tentare d'impedire tanto male con permettere, che l'insegnamento della religione nelle scuole serva esclusivamente di mezzo ad imparare una lingua, e offendendo così e la mia coscienza e il sentimento generale dei miei diocesani.

Esposto umilissimamente tutto ciò che precede a Vostra Santità, e prostrandomi ai Suoi Piedi La prego d'impartirmi la Benedizione Sua Apostolica, affinché confortato da essa rimanga fedele ai miei doveri, nella fiera lotta, che si avvicina, e nelle tribolazioni che seco porterà.

Di Vostra Santità

umilissimo obbedientissimo ed affezionatissimo figlio

Miecislao Arcivescovo di Gnesen e Posen

Posen 7 marzo 1873

11.

Ledóchowski a Pio IX. Posen, 8 gennaio 1874

[*Archivio Pio IX, Germania, Part.*, orig. autografo]

Beatissimo Padre,

Jeri sera ho ricevuto finalmente la citazione da molto tempo annunziata nei fogli pubblici, di comparire innanzi ai giudici secolari, per rispondere della mia condotta nell'amministrazione della diocesi affidatami da Vostra Santità. Molte sono le colpe delle quali deve avermi accusato il governo innanzi al suo tribunale, perché numerose sono le nuove leggi lesive della libertà e della indipendenza della Chiesa, che la coscienza mi ha vietato di osservare, e che mi valsero già molti processi criminali, molte condanne a multe pecuniarie e alla carcere, e la confisca della mia mobiglia. Sono stato avvertito dal giudice deputato qui in Posen a processarmi, che ove non comparissi volontariamente innanzi a lui, vi sarei condotto colla forza; attenderò adunque che vengano a prendermi coi gendarmi, e poi attenderò in calma l'esito del processo il quale non sarà altro se non la pretesa deposizione mia dall'Arcivescovado.

Per quanto ho saputo e potuto ho difeso finora Beatissimo Padre i diritti della Chiesa, né ho mai ceduto ad alcuna delle esigenze delle autorità civili non compatibile coi doveri impostimi da Dio e dalla medesima Santa Chiesa. Lo stesso sono disposto di fare fino all'ultimo battito del mio cuore. Ho pure cercato di assicurare il meglio che si poteva la legittimità della ecclesiastica giurisdizione in queste mie diocesi per il caso, a quel che pare imminente, della mia violenta remozione, e il resto lo affido al Sacro Cuore di Gesù. Ottime fino ad ora sono le disposizioni del mio clero e dei miei diocesani, e spero che coll'aiuto del Signore rimarranno tutti fedeli alla Chiesa in mezzo alla fiera persecuzione religiosa, che ogni giorno diventa la più perfida e più crudele.

Ho creduto dover mio dire rispettosamente a Vostra Santità ciò che precede, onde tranquillare l'Augusto e paterno Suo animo; e anche per implorarne l'Apostolica benedizione, affinché con Essa il Signore mi conceda i lumi necessari e la costanza di un'ubbidienza in questi gravi e difficili momenti.

E prostrato umilissimamente al bacio dei Santissimi Piedi, mi rassegno

di Vostra Santità

devotissimo obbedientissimo ed affezionatissimo figlio

Miecislao Arcivescovo di Gnesen e Posen Primate

Posen lì 8 gennaio del 1874

12.

Pio IX a Ledóchowski, 25 gennaio 1874

[*Archivio Pio IX, Germania, Part.*, copia]

Venerabile Fratello in Gesù Cristo,

Se le persecuzioni colle quali è assalita la Chiesa di Gesù Cristo e i suoi Ministri amareggiano i cuori Cattolici, è altresì vero che la fermezza dei perseguitati riempie gli stessi cuori di ammirazione, vedendo rinnovato il grande spettacolo gradito a Dio e agli Angeli, e a tutti li uomini di buona volontà. È questa la

impressione che ricevo in Me stesso quando considero la vostra condotta e quella anche dei Vostri Fratelli nell'episcopato. Iddio vi conforta, e v'ispira quella confidenza in Lui che vi sostiene nella gran lotta; Egli Iddio vi sosterrà anche in appresso, e a questo fine sono dirette le Mie povere preghiere, le quali, spero, saranno esaudite.

Vi benedico di cuore col clero e con tutti i buoni fedeli, e Noi Benediciamo sia Patrem et Filium, cum Spiritu, per poi benedirli in eterno.

Dal Vaticano 25. Gennaio 1874

Pio PP IX

13.

Scherr, arcivescovo di Monaco, a Pio IX. Monaco, 4 marzo 1873

[*Epistulae ad Principes*, pos. et min., 75, 1873, n. 123, orig. call. con firma autografa]

Sanctissime Pater!

Licet princeps tenebrarum multis aliis regionibus suaviter peragratis novissimis nunc etiam temporibus in regionibus Germaniae, coetu satellitum stipatus, non solum machinationibus subdolis, sed etiam aperto impetu adversus Dominum et adversus Christum eius eiusque sponsam, Sanctam Ecclesiam Catholicam, certamen acre suscitaverit, populus tamen fidelis, sicut nec aliarum Dioecesium, ita nec Dioecesis Monasteriensis, cuius cura mihi indigno est commissa, animo cadit, sed potius, perpaucis errantibus exceptis, uno eodemque spiritu ductus armaturam Dei accipit, et paratus est, stare in fide et viriliter agere, ut possit omnia tela iniquissimi ignea extinguere sub vexillo crucis Christi, in quo solo est victoria, salus et vita. Quem in finem ubique fiunt cum publice tum privatim obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus, praesertim vero pro Sanctitate Tua, beati Petri Apostolorum Principis Successore, ac Jesu Christi Vicario.

Tantum enim abest, ut fideles pericula imminentia consideran-

tes oculos suos a S. Sede Romana avertant, ut potius, quo magis accrescit certaminis aestus, eo vigilantius ac confidentius oculos auresque ad Deum insimulque ad Sanctam Ecclesiam Romanam, omnium ecclesiarum matrem ac magistram, intentos habeant, quo intuitu confortati Sanctitatis Tuae vexillum crucis in certaminis acie praeferentis, praeclarissimis tum exemplis tum verbis, Deo adiuvante, constanter sempre inhaereant, atque insistant, filiali fiducia expectantes auxilium de Sancto, ad perseverandum in fide Romano-Catholica usque ad mortem.

Huius Dioecesanorum religiosi erga Sanctitatem Tuam universamque Ecclesiam sensus in dies praebentur argumenta praeclara non solum per supramemoratas pias obsecrationes, sed insuper per manifestas attestationes, tum a parte totius cleri, tum a parte laicorum cuiuscumque status et conditionis partim per verba, viva voce prolata, partim per libellos scriptos, quibus omnes uno ore ingenue profitentur, se non minus in adversis quam in prosperis adhaesuros esse suo Episcopo et per hunc in gratia et communione cum S. Sede Apostolica perpetuo mansuros.

Aliud tandem officiosae Dioecesanorum pietatis argumentum Sanctitas Tua agnoscere dignetur in oblationibus oboli S. Petri, quas Dioecesani libenti animo a se contributas in summa 30.000 francorum ad solium Sanctitatis Tuae per deputatum sacerdotem Joannem de Montel quam humillime deponunt.

Suscipe igitur, Sanctissime Pater, rataque habe vota et dona, Tibi in angustia temporum a Dioecesi Monasteriensi oblata, in cuius nomine ad pedes Sanctitatis Tuae pervolutus benedictionem Apostolicam ad maiorem sui suaeque curae commissorum uno domo Dei coepto agone collaborationem per quam explicite efflagita.

Sanctitati Tuae

humillimus et obedientissimus servus

Johannes Bernardus

Episcopus Monasteriensis

Monasterii die 4. martii 1873

14.

Martin a Pio IX. In castello Neubourg prope Mastricht, 24 agosto 1875

[*Epistulae ad Principes*, pos. et min., 80, 1875, n. 280, orig. autografo]

Beatissime Pater!

Ut Sanctitati Tuae innotuit, primum per sex menses in carcere civitatis Paderbornensis, vi a grege meo sejunctus, iterum per sex menses in castello civitatis Wesel detentus fui. Sed per magnas et animi commotiones et corporis passiones valetudo tandem ita fracta erat, ut medici mihi declararent, me, si diutius in civitate Wesel commorarer, vitam meam periculo expositurum. Postulavi igitur a Gubernio Borussico, ut mihi pro aliquo tempore recuperandae valetudinis meae causa discessum ex hac civitate permitteret. Sed quod hominibus sceleratissimis non fuisset recusatum, id mihi propter fidelitatem meam erga Sanctam matrem ecclesiam crudeliter denegatum est.

At non solum haec valetudinis meae condicio, imo potius cura dioecesis meae, a qua in civitate Wesel prorsus separatus eram, mihi postulare videbatur, ut id, quod Gubernium ex odio personae meae noluit permittere, meapte sponte exequerer. Re enim iterum iterumque coram Deo perpensa ex civitate Wesel et ex regno Borussico tertia die huius mensis in Hollandiam me contuli, laetantibus et exultantibus bonis, obtrectantibus et calumniantibus malis non solum regni Borussici, sed totius Germaniae. Asylum inveni in domo comitis de Ansenbourg viri vere nobilis et si [sic] ecclesiae toto corde addicti. Agendi libertate nunc recuperata hinc quovis meliore modo per litteras dioecesim meam administro. Sed, Beatissime Pater, bene memor sum effati dominici: «Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis». Existimo igitur, mihi in eo, ut dioecesim meam ex longinquo et per litteras administrem, non acquiescendum, sed potius pro derelicto grege meo omnia tentanda esse. Itaque ea, quae Dei et s. ecclesiae sunt, perpendenti mihi in animo est, his diebus mutata quidem veste et clandestine pro aliquo tempore in dioecesi mea regredi et potissimum illas parochias, quae per temporum iniuriam pastoribus suis oblatae sunt, visitare et in fide ac fidelitate confirmare. Spero me id etiam ex Sanctitatis Tuae mente facturum esse. Nam quidquid

ago hoc unice mihi cordi est, ut praeter meae ipsius conscientiam Tuam, Beatissime Pater, adprobationem et laudem habeam. In omnibus enim tribulationibus meis praeter Eum, qui nostros capillos capitis omnes numeravit, Tu unicum meum solatium et unica es fortitudo[1].

Restat, ut pro me ipso totoque grege meo, proelia Domini fortiter pugnante, tam clericis quam laicis, denique etiam pro nobili comite, cuius ospitio fruor, Apostolicam Benedictionem humillime petam, reiterans testificationem summae caritatis, fidelitatis et obedientiae, in qua persevero (?).

Sanctitatis Tuae humillimus et observantissimus servus

Conradus episcopus Paderbornensis

In castello Neubourg prope Mastricht

die 24 Augusti 1875

15.

Pio IX a Martin. Vaticano, 20 settembre 1875

[*Epistulae ad Principes*, pos. et min., 80, 1875, n. 280, copia]

... gratulamur ... animi vim, quae nec angoribus nec invalitudine fracta aut deiecta, freno potius egere videtur quam solatio. Deus qui tantam tibi tribuit virtutem, qui zelum tuum ita acuit, ut praesentem operam impendere constituas dioecesi, quam per litteras tantum nunc moderari potes, consilio propositoque suffragetur. Verum considera, Venerabilis Frater, cui te periculo obicias, quidque timendum sit, non tibi modo, sed et fidelibus, si in insectatorum tuorum manus incideris; ac idcirco perpende quam caute procedendum sit in tanto discrimine subeundo, potissimum si gravis necessitas id non postulet. Nos amplissime commendamus, et miramur dignissimum optimo Pastore studium; at currenti calcaria addere non audemus; tantique vitam

[1] Martin rinunziò presto al suo progetto, anzi dopo la scomunica da lui inflitta ad uno dei suoi sacerdoti, dovette lasciare l'Olanda e rifugiarsi a Lüttich, in un convento di suore. Nel 1877 si recò però a Roma per il giubileo episcopale di Pio IX. Morì nel 1879.

facimus ac libertatem tuam, ut eam diutissime tui gregis et Ecclesiae utilitati servatam cupiamus. Deum autem enixe rogamus, ut in incepto tam trepido tibi propitius adsit lumine, auxilio ac uberiore largitate munerum suorum, simulque benedictiones suas effundat in domum egregii hospitis tui comitis de Ansenbourg, eique mercedem reddat promissam excipienti prophetam in nomine suo...

16.

Ristretto della relazione sullo stato della diocesi di Treviri, sede vacante, presentata alla S. Sede dal vescovo di Castoria in p.i., suffraganeo di Treviri, canonico di quella chiesa cattedrale, e dal canonico De Lorenzi, vicario generale del defunto vescovo

[Manoscritto[1] in AA EE SS, *Germania, 1875-1876*, pos. 1074-1076, fasc. 578, ff. 90-91, 104[2]]

Il Vescovo di Treviri essendosi rifiutato di ubbidire alle famose leggi prussiane del 1873, fu condotto più volte innanzi al Tribunale, e condannato a pagare la multa di 30.000 lire, e non potendo né volendo egli sborsare questa somma venne messo e sostenuto in carcere per nove mesi, con circa 80 sacerdoti della sua diocesi. Un numero più notevole di preti chiamati in giudizio sono stati espulsi dalla loro patria, ed ora si trovano in Inghilterra, in Olanda e nel Belgio. Parimenti più di novanta giovani preti ordinati in questi ultimi tre anni hanno abbandonato coattivamente o volontariamente il loro paese, per essere stato ad essi interdetto in Prussia l'esercizio del loro ministero.

[1] Mons. Eberhard (1815-1876), vescovo di Treviri dal 1867, morì il 20 maggio 1876, mentre si stava preparando ad emigrare per evitare l'arresto. Dei tre delegati che ricevettero dalla S. Sede il potere segreto per amministrare la diocesi, solo il Reuss venne molto più tardi nominato vescovo *in partibus*, non residenziale, soprattutto per l'opposizione del governo. Su De Lorenzi, Henke e Reuss cfr. E. GATZ, *Die Bischöfe der deutschsprachigen Ländern*, Berlin 1983, pp. 460, 610-611.

[2] Nello stesso fascicolo è contenuto il testo latino della relazione, stesa, secondo E. GATZ, *Der preußisch-deutsche Kulturkampf in den Verhandlungen der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten*, in «Römische Quartalschrift», 73, 1978, specialmente pp. 246-250, dal De Lorenzi e dal Kraft, membri del capitolo di Treviri.

Circa 25 Parroci cui dal Governo si è interdetto l'officio parrocchiale sono parte in carcere parte in esilio, e parte rimane nella propria Parrocchia, amministrando occultamente i sacramenti ai fedeli con pericolo d'essere carcerati. In seguito di tuttociò, e della morte di circa 100 Parroci vacano più di 200 Parrocchie e vicarie, per cui circa 100.000 fedeli della diocesi sono privi della cura d'anime e degli offici divini. Onde avviene che in alcune parti della diocesi appena vi è rimasto un Curato per cinque o sei parrocchie, ossia per cinquemila fedeli, da esso distanti oltre due leghe. A ciò si aggiunge che ogni anno muoiono circa 30 Parroci, ed il maggior numero di quei che sopravvivono verrà in avvenire interdetto, perché non obbedisce a siffatte leggi.

La condotta dei fedeli finora è lodevole, ma la gioventù cattolica corre pericolo, essendo stata dalle scuole allontanata la maggior parte dei Parroci, ed essendo a questi proibito d'insegnare nella stessa Chiesa la dottrina cristiana, la quale, come dicono, appartiene alla scuola.

Degli ecclesiastici uno solo è passato alla setta protestante, e tre o quattro si sono sottoposti alle leggi, ma sono del tutto abbandonati dai parrocchiani. Venti parroci circa hanno accettato la pensione stabilita dal Governo nella parte sinistra del Reno, la quale pensione non viene più pagata a circa 700 parroci, che si trovano in quella località, perché non si assoggettano alle leggi o con parole espresse, o con fatti concludenti, come si pretenderebbe.

Il Seminario maggiore è stato chiuso, ed i Chierici con i professori cacciati, perché il Vescovo si ricusò coraggiosamente di concedere al Governo d'ispezionare ed approvare la regola di vivere, il metodo d'insegnare, e d'imparare, e di approvare i Maestri ed i Superiori del Seminario. I professori tentarono d'insegnare secretamente e privatamente, ma dopo pochi mesi sono stati costretti a lasciar tutto. Allora il Vescovo ha inviato gli studenti di filosofia e di teologia alle Università di Bonn e di Monaco, facendoli accompagnare da un professore, affinché attendessero agli studi sotto la sua direzione. Terminato il corso, sono ritornati a Treviri, per prepararsi privatamente sotto gli occhi del Vescovo a ricevere gli ordini. È a desiderarsi che possa riaprirsi il Seminario per gli studenti di teologia, dai quali nell'università, sebbene ottima, non si apprende lo spirito ecclesiastico.

Il Capitolo della Chiesa cattedrale per la morte di due Capito-

lari e di tre onorarii è ridotto a sei Canonici numerarii, oltre il Preposto e il Decano, ed un Onorario, dei quali due sono sempre malati, gli altri quasi tutti d'età avanzata in guisa che dopo pochi anni appena rimarrà un solo, se non si provveda alle prebende vacanti.

Resasi vacante la sede vescovile per la morte di mons. Eberhard avvenuta il 30 dello scorso maggio, al Capitolo non è sembrato opportuno di deputare il Vicario Capitolare a norma di quanto è prescritto dal Concilio di Trento; non potendo dubitarsi che l'eletto dopo pochi giorni, se non adempirà al disposto della legge 20 marzo 1874 § 2, verrebbe impedito colla violenza, subirebbe gravissime pene, ed il disordine crescerebbe di giorno in giorno, ed i beni tutti tanto della Sede Vescovile, quanto della Chiesa Cattedrale, nonché del Seminario maggiore e minore passerebbero nelle mani del Commissario Regio. Quindi accadrebbe che non solo i prebendati della Cattedrale ed i professori di Teologia sarebbero ridotti all'estrema povertà, ma mancherebbero altresì i sussidii necessari per educare tutti i Chierici, dei quali 300 circa ogni anno sono mantenuti con codesti beni.

Ciò stante al Capitolo è sembrato che altro non gli rimaneva se non che di nominare alcuni ecclesiastici idonei, uno dei quali possa a suo tempo assumere l'amministrazione della Diocesi. I designati sono il Canonico Arnaldi ed il canonico De Lorenzi, entrambi dottori. Però non avendo il Capitolo proceduto all'elezione del Vicario Capitolare entro otto giorni dopo la morte del Vescovo, non può esercitare alcuna giurisdizione senza il consenso della S. Sede ed è per questo che ha ingiunto agli ecclesiastici menzionati di supplicare il S. Padre a degnarsi di concedere che il Capitolo eserciti la giurisdizione fino a che non possa tranquillamente amministrarsi la Diocesi, e possa eleggersi il Vescovo, nella speranza che il Governo non frapponga ostacoli al Capitolo nell'amministrazione della Diocesi.

Intanto il Capitolo pone le seguenti questioni. 1°. Se al Vicario Capitolare da eleggersi sia lecito di uniformarsi alla prescrizione del § 2 della stessa legge, e di annunziare in iscritto al Governo la sua elezione, e di attendere il Placet Regio prima di esercitare il suo officio. Questa prassi essendo in uso innanzi al 1848 nel Regno di Prussia riguardo al Placet Regio e corrispondendo al sistema che si segue nell'elezione del Vescovo, e sembrando inoltre appartenere a quelle materie delle quali può

trattarsi per dichiarazione dei Vescovi, il Capitolo sottopone umilmente al giudizio del S. Padre se possa condiscendersi. – 2°. Se all'eletto Vicario Capitolare sia lecito secondo lo stesso paragrafo della legge dichiarare di esser pronto a promettere con giuramento di essere fedele ed obbediente al Re e alle leggi dello Stato, e di osservarle. Il che non potendo farsi se non con riserva soltanto mentale, perché le leggi del Maggio non siano nominate in termini espressi, il Capitolo sottopone anche ciò al giudizio della S. Sede.

Il Capitolo non sembra favorire la costituzione d'un Delegato secreto, perché l'esperienza insegna che il Delegato non può rimanere secreto per lungo tempo, e scoperto viene incarcerato e condannato a gravi pene, e con esso un gran numero di chierici e laici soffrono vessazioni. La qual cosa quasi avviene, se ai Decani si concedono le facoltà quinquennali. Il Capitolo crede che forse sarebbe meglio per amministrare la Diocesi si dessero le opportune facoltà ad un Nunzio Apostolico che risiede fuori dalla Germania, al quale i singoli fedeli si rivolgerebbero raccomandati dai Parroci.

Il Capitolo del resto desidera che si stabilisca una pacifica amministrazione della Diocesi, e se a conseguire questo scopo fossero necessarie trattative col Governo Prussiano, ha dato ordine ai suoi rappresentanti *Sanctissimi Patris summae sapientiae committere num cum Gubernio Regio Borussico placeat ea consilia inire, quae in constituendo Capitulari Vicario reique sacrae ab ipso gerendae nullum impedimentum ponant, aptissimamque pacem nobis procurent.*

Die 23 Junii 1876. Ex Audientia SS.mi.

SS.us Dominus Noster Pius divina providentia PP. IX, referente me infrascripto S. Congregationis Negotiis Ecclesiasticis extraordinarii praepositae Secretario, attentis peculiaribus circumstantiis, in quibus post obitum Episcopi, versatur Dioecesis Trevirensis, pro munere sibi divinitus collato spirituali Christifidelium illius Dioeceseos bono consulere cupiens, tres ecclesiasticos viros, nemper 1° R.D. Alexandrum Reuss juris utriusque doctorem, historiae ecclesiasticae et juris canonici in Seminario Professorem, 2° R.D. Carolum Henke Theologiae Doctorem, Consiliarium Episcopi, et Theologiae Dogmaticae Professorem, nec non Seminarii Episcopali Trevirensis Subre-

gentem, 3° R.D. Philippum De Lorenzi Theologiae Doctorem, Canonicum Capituli Ecclesiae Trevirensis, et Episcopi defuncti Vicarium Generalem, Delegatos administrent, quatenus unus aut alter ex ipsis ad eandem moderandam impediatur. Insuper Sanctitas Sua praedictis ecclesiasticis viris omnes et singulas facultates concedit, quae necessariae sunt et opportunae ad eandem Dioecesim rite administrandam, donec aliter a S. Sede provideatur. Super quibus Sanctitas Sua mandavit hoc edendi decretum, et in acta superius memoratae S. Congregationis referri. Contrariis quibuscumque minime obfuturis. Datum Romae, e Secreteria eiusdem S. Congregationis, die mense et anno praedictis.

17.

Giudizio sulla relazione di mons. Senestrey intorno alla diocesi di Ratisbona

[AA EE SS, *Germania*, 1877, pos. 1116-1121, fasc. 586, ff. 17-21, orig.]

1877. Nell'ultima Relazione sullo stato della diocesi presentata il 21 maggio p.p. dal zelantissimo vescovo di Ratisbona, meritano speciale attenzione alcuni punti, nei quali si descrivono i mali recati alla Chiesa di Baviera dalla novella persecuzione Germanica. Si crede opportuno farne un estratto perché se ne abbia giusta idea, e se ne studino i rimedii, se fia dato poterli applicare.

Comincia il vescovo dal dire, che quantunque la lotta per la civiltà non si combatta nella Baviera apertamente come in Prussia, essendo ancora in piedi il Concordato del 1817, tuttavia l'esecuzione dello stesso Concordato è ridotta a tale, che tal atto può dirsi divenuto un laccio ed una schiavitù della libertà ecclesiastica. Poiché per l'editto di religione fin dal suo nascere, cioè dal 1818 fu visto in guisa che i cattolici dubitavano di poter prestare il giuramento civile, finché il re nel 1821 non emise la dichiarazione che con quel giuramento non intendeva legare nessun cattolico contro la sua coscienza, e più esplicitamente nel 1850 dopo la riunione dei vescovi in Frisinga si ottenne la dichiarazione, che nei dubbi si doveva procedere secondo il tenore e il senso del concordato. Ma tutto ciò senza

ombra di ragione venne dal governo ritrattato nel cader del novembre 1873, e lo stato della Chiesa in Baviera venne gettato in quella condizione incerta e dubbiosa, dalla quale l'avevano rilevata le suesposte dichiarazioni.

Indarno allora mi affaticai, dice il Vescovo, perché i Vescovi di Baviera emettessero in comune una protesta contro questa nuova e ripetuta infrazione dei diritti della Chiesa. Dovette restringersi a farla solo in proprio nome, senza che il Governo ne prendesse minima cura. Anzi di quei giorni per autorità e a spese del Governo uscì in Monaco alla luce un libro di un pubblico professore, col quale si studiava di dimostrare che dagli atti conservati nell'archivio bavarese che il Concordato si doveva onninamente interpretare secondo le restrizioni mentali fatte dal Governo di Baviera fin dall'anno 1817, e qualche volta anche contro il tenore del concordato. Da allora vennero tratti fuori dall'arsenale regalistico i vecchi arnesi del Regio Placet, dei permessi speciali per le processioni, dei commissari regi nelle elezioni delle Superiore dei Monasteri etc. etc.

Mentre da una parte si operava così a danno della Chiesa, dall'altra il governo prese a favorire e difendere la setta dei Vecchi Cattolici, come fa tuttora, contro i diritti della Chiesa, permettendo che il Pseudo-Vescovo Reinkens eserciti sacrilegamente i suoi ministeri in Baviera. Ha di più attribuito a sé la direzione di tutte le scuole, comprese le elementari, e l'educazione degli stessi maestri. I parroci ed i catechisti son proibiti di visitare le scuole e d'insegnare la dottrina cristiana, senza il permesso dell'autorità civile, la quale poi restringe a suo piacimento il tempo destinato all'istruzione religiosa: commette promiscuamente a maestri anche acattolici l'insegnamento della storia; assoggetta a sé l'amministrazione dei beni ecclesiastici, erogandone i sopravvanzi per fabbricar scuole di sua dipendenza, anche in estranee parrocchie, senza che il Vescovo possa coi suoi reclami nulla ottenere.

Le proteste fatte in comune dai Vescovi non ottennero né dal Re, né dal governo alcuna risposta. Ma quel che più addolora il Vescovo referente si è che d'ora in poi neppur si potranno ottenere riunioni di vescovi, per reclamare in comune, dacché il moderno arcivescovo di Bamberga «suo ad ministrum Lutz in causa bene nota responso publice demonstravit, alienum se existimare a munere episcopali, clerum de huius temporis so-

cietatisque humanae calamitatibus, parvis licet verbis, commonefacere»[1].

Gli effetti più tristi però di un tale stato di cose si riversano sulla disciplina del clero. Le nomine ai benefici di giuspatronato regio (e sono moltissime, quasi tutte le parrocchie) cadono sopra soggetti infetti di regalismo, ed attaccati più allo stato che alla Chiesa. Ultimamente vennero nominati tre canonici, al Vescovo affatto disutili, da uno dei quali si credette obligato ad esigere una dichiarazione di condanna degli errori del liberalismo, nel senso in cui tante volte sono stati condannati dal Sommo Pontefice. V'è l'abuso del tutto singolare, che il governo Bavarico attribuisce ai canonici nominati dal Re di sedere ipso facto nel consiglio del vescovo, anche quando si tratta di cose, intorno alle quali il diritto ecclesiastico non richiede alcun concorso o consiglio del capitolo: in guisa che, se il vescovo volesse per giusti e gravi motivi escludere dal suo consiglio ordinario un tal canonico, il governo giudicherebbe come nulli e non avvenuti gli atti dell'autorità diocesana, e non ne farebbe alcun conto. Se ne vide un esempio quando il testè defunto vescovo di Wurzburgo[2] nel 1875 volle escludere dal consiglio episcopale un canonico che apertamente e con pubblico scandalo nelle elezioni politiche votò coi liberali contro le ingiunzioni del vescovo.

Né mancano in seno agli stessi capitoli di quelli, che nelle difficilissime condizioni in cui si trovano attualmente i vescovi, esagerano oltre il dovere i diritti dei Capitoli, e sostengono che in tutte le cose di qualche momento deve intervenire assolutamente il suo parere o consenso.

Dal che apparisce, che nessun pericolo più gravemente minaccia la Chiesa di Baviera del Liberalismo, che incomincia ad invadere ed infettare il clero. Il quale viene alimentato e propagato dall'uso che fa il governo di presentare non nominando esso ai maggiori e più pingui benefici, se non persone infette di tal pece, e riservando ai più tenui, o rigettando del tutto i sacerdoti sani di principi ed integri di costume. Così avviene che la perversità è premiata e favorita, la bontà punita ed avvilita.

[1] Mons. Senestrey allude a mons. Schreiber, vescovo di Bamberga dal 1875 al 1890. Cfr. G. Martina, *Pio IX (1867-1878)*, Roma 1990, p. 400.

[2] Mons. Reissmann, vescovo di Würzburg dal 1871 al 1875.

Si aggiunge poi che nella provvista dei pochi benefici di libera collazione, il governo si arroga il diritto di esaminare se il promovendo sia persona accetta a Sua Maestà, o per dir meglio ai Ministri, e di rigettare chiunque con fortezza, e senza curare l'acquisto del beneficio, si schiera dalle parti della Chiesa, ammaestra il popolo, resiste al mal volere dei magistrati, insinua e spinge a far buon uso dei diritti politici. In tal modo neppure il Vescovo può procedere alla collazione dei suoi benefici, senza incontrare ostacolo da parte del governo.

Da tutto ciò ne segue che durando più a lungo un tale stato di cose, la disciplina ecclesiastica in moltissimi sacerdoti con grandissimo danno della Chiesa, non può non decadere, atteso specialmente che non di rado vengono destinati a questa o quella cura i sacerdoti o poco idonei, o inetti del tutto senza riguardo al giudizio e alla volontà del vescovo, il quale attesi i privilegi speciali *praeter jus* concessi alla potestà laica, e quelli maggiori che si arroga, non ha alcun rimedio contro mali così grandi.

Si aggiunge un altro gravissimo male che sovrasta a quella chiesa: la difficoltà di reclutare giovani pel Santuario, mentre si sente già la scarsezza del clero attuale. Gli alunni del Piccolo Seminario vanno di anno in anno diminuendo in proporzione che cresce nelle famiglie la depravazione e il materialismo, e la vessazione da parte del governo; mentre dall'altra parte la legge militare, che non la perdona neppure agli studenti di teologia, si porta via buon numero di giovani.

Conclude il vescovo questa dolorosa esposizione, dicendo che non per muover questioni sul modo di regolarsi, ma unicamente perché si vedesse da chi è posto al supremo reggimento della Chiesa, quali sono i danni che lo stato moderno, alieno dalla verità cattolica, armato di antichi privilegi in materie sacre, reca all'immacolata sposa di Gesù Cristo, ha creduto suo dovere farne esatta e coscienziosa relazione.

Il «Kulturkampf» tedesco (1871-1890) nell'opinione pubblica italiana

di *Otto Weiss*

Premessa

Dopo il 1870 la stampa italiana guardò con maggior interesse alla Germania, che dall'epoca della vittoria militare sulla Francia aveva assunto per molti aspetti un carattere esemplare. Il modello tedesco non fu però assunto in modo univoco dai vari raggruppamenti socio-politici italiani. Il giudizio su di esso si diversificò assai a seconda del punto ideale o ideologico d'osservazione, e lo spettro dei pronunciamenti variò dall'assenso incondizionato al deciso rigetto. Ciò valse in modo particolare per la politica ecclesiastica dell'Impero tedesco dal 1871 al 1890.

Volgiamoci ora verso i titolari più eminenti dell'opinione pubblica italiana. Dalla destra liberale, erede del compromesso monarchico e della tesi cavouriana della «libera Chiesa in libero Stato», si passava alla sinistra parlamentare, che si sentiva ancora legata alla rivoluzione e sosteneva un batta-

Traduzione di Anna Gianna Manca.

Elenco delle abbreviazioni: «Cap» = «La Capitale» (Roma); «CivCatt» = «La Civiltà cattolica» (Roma); «CdM» = «Il Corriere del Mattino» (Napoli); «CdS» = «Il Corriere della Sera» (Milano); «Dir» = «Il Diritto» (Roma); «Dis» = «La Discussione» (Napoli); «Lega» = «La Lega della Democrazia» (Roma); «Rif» = «La Riforma» (Roma); «NA» = «La Nuova Antologia» (Firenze); «Naz» = «La Nazione» (Firenze); «OssRom» = «L'Osservatore Romano» (Roma); «Op» = «L'Opinione» (Firenze-Roma); «Pers» = «La Perseveranza» (Milano); «PopRom» = «Il Popolo Romano» (Roma); «QFIAB» = «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken»; «Sec» = «Il Secolo» (Milano); «UnCatt» = «Unità cattolica» (Torino); «UnIt» = «Unità italiana» (Milano); «VoceVer» = «La Voce della Verità» (Roma).

gliero anticlericalismo, fino ai raggruppamenti extraparlamentari della sinistra estrema, il Partito d'azione, i radicaldemocratici e i repubblicani, anch'essi anticlericali. Un partito conservatore di estrema destra non esisteva. C'era invece l'opinione pubblica dei cattolici leali verso la Chiesa, rappresentata dalla stampa vaticanista, e cioè della maggioranza degli italiani politicamente astensionisti, e c'era – anche se non organizzata in un partito – una «opposizione cattolica».

All'interno del quadro così delineato si dovrebbero poi distinguere diverse varianti. Da citare sono anzitutto alcune personalità e gruppi della destra impegnati nella politica religiosa, come Quintino Sella, a lungo ministro delle Finanze e influente *leader* politico, come la «destra dissidente» toscana, vicina a Ricasoli e radunantesi attorno al giornale «La Nazione», come infine il gruppo attorno al giornale romano «La Libertà» e al suo direttore Eduardo Arbib. Al di là di tutte le differenze presenti nella posizione di questi gruppi nei confronti della Chiesa cattolica – si andava dallo zelo religioso del Ricasoli fino all'anticlericalismo di Arbib –, era comune a tutti sia l'atteggiamento tedescofilo sia, allo stesso tempo, il rifiuto delle vecchie concezioni politico-religiose cavouriane; del resto in genere «germanofilia» e «anticlericalismo» andavano spesso di pari passo.

Con ciò si è accennato ad un'altra questione che va chiarita preliminarmente, e cioè, come si rapportavano alla Germania i raggruppamenti di cui si è detto? La supposizione che la destra liberal-conservatrice si sentisse più vicina alla Germania della sinistra non trova conferma. A rendere un gruppo «germanofilo» o «germanofobo» non era la sua collocazione a destra o a sinistra, ma invece l'aspetto sotto cui si guardava la Germania politica, e cioè se ad interessare era il governo oppure il popolo, l'unità o la libertà, la politica interna o quella estera. E così accadeva che proprio la destra liberale estrema, che aveva ancora Cavour come punto di riferimento, fosse come lui legata molto più alla Francia e al parlamentarismo inglese che non alla conservatrice Prussia-Germania e si volgesse, sotto la guida responsabile del ministro degli Esteri Visconti Venosta e di Ruggero Bonghi, un

tempo allievo di Manzoni e di Rosmini, contro la politica ecclesiastica della Germania. Il forte raggruppamento della sinistra invece, riunito attorno al futuro capo di governo ed estimatore di Bismarck, Crispi, e al giornale «La Riforma», chiudeva gli occhi davanti alle strutture palesemente autoritarie della Prussia e della Germania per ammirare la presunta liberale Germania, che tanto doveva alla scienza, e la sua lotta religiosa. Qualcosa di simile accadeva persino nei raggruppamenti democratici tradizionalmente filo-francesi: in essi non di rado si trova un'idea della Germania come portatrice di liberazione dall'epoca di Lutero, anche se allo stesso tempo si rigetta la politica tedesca concreta in quanto dinastica e reazionaria. Semmai, per questi gruppi, raccolti attorno a giornali democratici, come «Il Secolo» di Milano o «La Capitale» di Roma, l'anticlericalismo tedesco non era abbastanza radicale [1].

Dopo aver chiarito i problemi preliminari riguardo al soggetto dell'opinione pubblica nell'Italia del periodo da noi qui preso in considerazione, ci volgiamo ora a quello che costituisce più propriamente il nostro tema: il *Kulturkampf* tedesco nell'opinione pubblica italiana.

1. *La prima fase del «Kulturkampf» tedesco (1871-1878) nell'opinione pubblica italiana*

Questo periodo è caratterizzato per l'Italia dalla responsabilità di governo della destra liberale, il cui ministro degli Esteri, Visconti Venosta, rappresenta il tipico esponente del vecchio orientamento moderato filo-francese, e conciliante nella politica religiosa. Il modo in cui in Germania viene

[1] Per l'introduzione si veda F. CHABOD, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, I: *Le premesse*, Bari 1951, rist. Bari 1990; R. PETRIGNANI, *Neutralità e alleanza. Le scelte di politica estera dell'Italia dopo l'Unità*, Bologna 1987; O. WEISS, *Staat, Regierung und Parlament im Norddeutschen Bund und im Kaiserreich im Urteil der Italiener (1866-1914)*, in «QFIAB», 66, 1986, pp. 310-377; O. WEISS, *Deutschland, Dreibund und öffentliche Meinung in Italien (1876-1883)*, in «QFIAB», 71, 1991, pp. 548-624.

condotto il *Kulturkampf* risulta incomprensibile alla destra italiana al governo.

a) La destra storica «vetero-liberale»

Se Bismarck aveva sperato di trovare per la sua lotta religiosa uno stretto alleato nell'Italia governata dalla destra liberale, e se dietro alla lotta religiosa, – a prescindere da motivazioni di politica interna –, vi era sin dall'inizio anche l'intenzione di staccare l'Italia dalla Francia e di avvicinarla maggiormente alla Germania[2], le sue aspettative furono soddisfatte solo in parte. Il ministro degli Esteri italiano Visconti Venosta si mostrò certo impressionato nel maggio 1872 dall'agire del governo tedesco contro l'«opposizione clericale», agire che era in contraddizione con il precedente atteggiamento tenuto dalla Prussia nella «questione romana». Egli salutò la lotta contro il nemico comune come vincolo che accomunava i due Stati[3], ma ancora nello stesso mese trovò il modo di dire che l'Italia faceva fronte alle medesime divergenze in modo diverso dalla Germania. La diversità non si limitava ai metodi – tutti i governi della destra si posero sul terreno del diritto vigente e osservarono severamente la «legge sulle guarentigie» del 1871 –; in realtà già allora Visconti Venosta individuò la differenza fondamentale nel rispettivo modo di trattare con la Chiesa nel fatto «che nella questione religiosa i tedeschi vogliono mettere il principio statale al di sopra della Chiesa, mentre l'Italia ha cercato di risolvere questo difficile problema attraverso la separazione della Chiesa dallo Stato». La formula di Cavour della «libera Chiesa in libero Stato» sarebbe determinante per la politica ecclesiastica dell'Italia[4].

[2] N. Miko, *Kulturkampf*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, VI, Freiburg 1961, col. 673.

[3] Visconti Venosta a De Launay, 5 maggio 1872, in *Documenti diplomatici italiani*, 2a ser.: *1870-1896*, III, Roma 1969, pp. 263-269.

[4] Rapporto dell'inviato bavarese al Quirinale, 29 maggio 1872, cit. da G. Willing, *Kulturkampf. Staat und katholische Kirche in Mitteleuropa von der Säkularisation bis zum Abschluß des preußischen Kulturkampfes*,

Portavoce della destra per le questioni religiose fu in questi anni Ruggero Bonghi, un uomo che apprezzava la cultura e la scienza tedesca e che nutriva forti simpatie per Döllinger e i vecchi cattolici[5], ma allo stesso tempo uno dei più forti oppositori dell'Impero tedesco, che gli appariva come militarista, dispotico, e medievale[6]. Oltre che in Parlamento, anche in numerosi articoli su «La Perseveranza» di Milano, di cui era direttore, e nell'eminente rivista «La Nuova Antologia» egli si pronunciò a favore di un atteggiamento conciliante nei confronti della Chiesa. Bonghi accolse assai negativamente la legislazione tedesca sui gesuiti. Il 14 maggio 1873, in un discorso alla Camera che suscitò molto interesse, si scagliò contro il modo in cui si conduceva il *Kulturkampf* in Germania[7]. Nella stampa egli asserì che per quanto poco intelligente fosse stata la politica del Papa e per quanto antiquato si fosse dimostrato il Centro nella «questione romana» e in altri punti oggetto di contrasto, la legge sui gesuiti varcava comunque indubitabilmente i limiti di una difesa adeguata. Per Bonghi si poteva inoltre seriamente dubitare che lo scontro a tutto campo con la Chiesa cattolica, scontro che aveva fatto incontrare i nazionalliberali con Bismarck, avrebbe dato un risultato positivo. I tedeschi avrebbero fatto bene a trarre insegnamento dalla storia irlandese. Ad ogni modo la nuova guerra con la Chiesa sarebbe durata più a lungo che le guerre del 1866 e del 1870-71. L'esercizio della forza non poteva fare altro che rafforzare la forza di resistenza dei cattolici[8].

München 1954, p. 228; cfr. J. PETERSEN, *Il passaggio dalla Destra alla Sinistra nel 1876 nel giudizio in Germania*, in *Stato e società dal 1876 al 1882* (Atti del XLIX congresso di storia del Risorgimento italiano, Viterbo 30 settembre- 5 ottobre 1978), Roma 1980, pp. 379-414.

[5] Cfr. ora O. WEISS, *Döllinger, Rom und Italien*, in *Geschichtlichkeit und Glaube. Zum 100. Todestag Johann Joseph Ignaz von Döllingers (1799-1890)*, hrsg. von G. DENZLER - E.L. GRASMÜCK, München 1990, pp. 212-325, qui pp. 261-264, 281 s.

[6] F. D'OVIDIO, *L'avversione di Ruggero Bonghi alla Triplice Alleanza*, Campobasso 1915.

[7] R. BONGHI, *Discorsi parlamentari*, I, Roma 1918, pp. 442-482.

[8] R. BONGHI, *Rassegna politica*, in «NA», 19, 1872, p. 925; 20, 1872, pp. 68 s.

Anche in seguito Bonghi in violente dispute con giornali tedeschi[9] richiamò sempre nuovamente l'attenzione sulle differenze tra la politica ecclesiastica tedesca e quella italiana[10]. Il liberale cattolico e allievo di Manzoni aveva sperato che la lotta religiosa tedesca potesse diventare una vera e propria «battaglia di cultura», un confronto che non si fermasse come in Italia all'ambito della politica e venisse invece portato sul terreno culturale, e che alla fine sarebbe servito anche al rinnovamento della Chiesa. Gli sembrava un grosso errore che in una lotta per le idee venissero violentemente represse le coscienze. «Noi ammiriamo – scriveva Bonghi – il Döllinger, quest'Anima eletta, che riflette qualcosa della dolce fermezza di Melantone; ma ci duole insieme che la politica, la quale è venuta prevalendo in Germania per opera singolarmente del Bismarck, gli sia di impedimento non picciolo a propagare quel più libero movimento di riforma, che non domandare per isvolgersi l'aiuto diretto dello Stato, ma soltanto che questo lasciasse alle coscienze un più ampio elaterio...»[11].

Questo l'atteggiamento di fondo a partire da cui Bonghi e «La Perseveranza» giudicavano il *Kulturkampf* tedesco. Al centro della critica era la concezione tedesca dello Stato. Bonghi era convinto che i liberali tedeschi con la loro concezione dello Stato e le leggi ecclesiastiche che da essa erano scaturite, andavano oltre i limiti posti all'azione dello Stato. Il liberalismo non consisterebbe nel dominio degli uni sopra gli altri, ma nel libero dispiegarsi di tutte le forze[12].

Con il crescente inasprirsi del conflitto fra Stato e Chiesa in

[9] Cfr. [R. Bonghi], *Non l'avessimo mai detto*, in «Pers», 1 gennaio 1874; *La politica italiana della Gazzetta di Spener*, in «Pers», 14-15 aprile 1873.

[10] *Rassegna politica*, in «NA», 21, 1872, pp. 223 s.; 22, 1873, pp. 255 s.; *La lotta del governo prussiano e dell'episcopato cattolico*, in «Pers», 12 dicembre 1873.

[11] [R. Bonghi], *La domanda del Bismarck*, in «Pers», 26 marzo 1875.

[12] *Germania e Italia*, in «Pers», 11 novembre 1873; *La lotta del governo prussiano*, cit. (cfr. la n. 10).

Germania, in Bonghi balzarono con maggior forza in primo piano, accanto a queste riflessioni di principio, le singole misure del *Kulturkampf.* Egli non solo rigettava qualsiasi azione di forza contro la Chiesa, ne contestava anche l'efficacia. Una tale azione non avrebbe mai potuto nel modo più assoluto essere d'esempio all'Italia. A eccessi del clero non si doveva replicare con eccessi dello Stato. La storia aveva dimostrato che i perseguitati erano sempre più forti dei persecutori, e con la persecuzione la Chiesa sarebbe passata agli occhi del popolo dalla parte del giusto. La violenza chiamerebbe altra violenza, l'opposizione si sarebbe ulteriormente rafforzata, cattolici e protestanti avrebbero finito per solidarizzare gli uni con gli altri. Bonghi rigettò in modo deciso qualsiasi intromissione della Germania nella politica ecclesiastica italiana. In Italia non vigeva il giurisdizionalismo statale e la tirannide dello Stato come in Germania, ma invece il principio di Cavour della «libera Chiesa in libero Stato». Il modo di agire italiano sarebbe determinato dalla moderazione e dalla volontà di pervenire ad una soluzione pacifica[13].

Come Bonghi e «La Perseveranza» che a lui si ispirava, anche gli altri due più importanti quotidiani della Destra, «L'Opinione» e «La Nazione», presero le distanze dal modo in cui veniva condotto il *Kulturkampf* in Germania, anche se si possono notare certi slittamenti di accento. Ciò vale in particolare per l'organo ufficioso del governo «L'Opinione», diretto da Giacomo Dina. In connessione con il *Kulturkampf* tedesco esso si scagliò, ancora più duramente di Bonghi, contro l'assolutizzazione dello Stato in Germania[14] e contro il progetto di una Chiesa di Stato o nazionale[15]. Ma

[13] Cfr. R. Bonghi, *Rassegna politica,* in «NA», 21, 1872, pp. 467, 742 s.; 22, 1873, p. 255 s.; 23, 1873, p. 248; 25, 1873, pp. 239, 506, 1018; 30, 1875, p. 660 s.; «Pers», 17 luglio 1873, 13 gennaio 1874; *La Germania, l'Italia e il Papato,* in «Pers», 26 aprile 1875.

[14] *Gli ordini religiosi di Roma,* in «Op», 18 agosto 1872; *I Gesuiti in Germania,* in «Op», 9 settembre 1872; *Le questioni odierne con la chiesa,* in «Op», 30 settembre 1872.

[15] *Le leggi ecclesiastiche,* in «Op», 24 gennaio 1873; cfr. *Il conflitto reli-*

dopo che in Francia sotto Mac Mahon salì al potere la «reazione ultramontana», «L'Opinione» cominciò a giudicare diversamente il *Kulturkampf* tedesco[16]. Ora essa giustificò l'uso della forza nei confronti della Chiesa con l'atteggiamento intransigente del papa che si sarebbe alleato con la Francia, e anche con il comportamento dei cattolici tedeschi per i quali una patria esisterebbe tanto poco quanto per i socialisti, il che minacciava di condurre ad una pericolosa alleanza[17]. Dal dicembre 1874 l'organo di governo sembra essersi completamente allineato all'indirizzo prussiano. Ad una lettera del politico filo-francese della destra liberale, Boncompagni, Dina rispose che la Chiesa aveva dichiarato guerra alla Germania non meno che all'Italia, e che Bismarck non faceva altro che difendersi. Se i vescovi venivano incarcerati, ciò non sarebbe a causa delle loro idee, ma per la loro disobbedienza nei confronti dello Stato[18]. Nel 1875 sembra però che per il quotidiano si tratti di nuovo solo di una lotta di idee. Da un lato starebbe lo spirito del protestantesimo incarnato dalla Prussia, dall'altro lo spirito del Sillabo e dell'infallibilità[19].

Se «L'Opinione» aveva esordito sottolineando la diversità del *Kulturkampf* in Germania e in Italia, per tornare però successivamente a rintracciare gli elementi comuni, ne «La Nazione», tradizionalmente filo-tedesca, sembra accadere esattamente l'inverso. Nel 1873 il giornale non si stanca di esaltare la comune lotta di Germania e Italia contro il Vaticano e l'ultramontanismo e a favore del progresso della cultura[20], mentre nel 1875 si legge: «Noi non seguiamo la linea

gioso in Germania, in «Op», 14 agosto 1873; *L'influenza prussiana*, in «Op», 6 ottobre 1873; *La politica tedesca*, in «Op», 31 novembre 1873.

[16] I primi segni si trovano già in *La politica conservativa*, in «Op», 18 marzo 1873.

[17] *La lettera dell'Imperatore Guglielmo*, in «Op», 2 marzo 1874; *La pastorale del vescovo di Magonza*, in «Op», 1 settembre 1874; *La Chiesa in Italia*, in «Op», 1 dicembre 1874.

[18] *La politica ecclesiastica della Germania*, in «Op», 18 dicembre 1874.

[19] *L'enciclica del papa ai vescovi tedeschi*, in «Op», 2 marzo 1875.

[20] *I cattolici di Germania*, in «Naz», 4 luglio 1873; *Le leggi ecclesiastiche in Prussia*, in «Naz», 11 luglio 1873; *Il viaggio del Re a Berlino e il pre-*

di Bismarck»[21]. Certo, l'obiettivo sarebbe «l'emancipazione dello Stato laico dalla clerocrazia», in Italia come in Germania, ma la via per pervenire a ciò sarebbe così profondamente diversa quanto la concezione tedesca dello Stato rispetto a quella italiana. E anche lo Stato protestante tedesco nell'interesse del suo stesso dominio su tutta la Germania farebbe bene a lasciarsi influenzare nella sua politica ecclesiastica dalle differenti tradizioni religiose e politiche dei suoi Stati membri e a lasciarsi guidare dal principio della libertà[22].

Allo spettro delle opinioni della destra deve essere ricondotta anche un'analisi del 1875 sul rapporto Stato-Chiesa in Germania, in cui si tenta di collocare la lotta religiosa tedesca in un contesto più ampio. Per il suo autore, Giovanni Boglietti, un conoscitore della Germania bene informato, non si tratta tuttavia tanto di negare che la lotta religiosa tedesca possa essere d'esempio per l'Italia, quanto di mostrare gli effetti negativi che essa ha per la stessa Germania. Al centro delle sue argomentazioni è la concezione tedesca dello Stato come anche il rapporto del Centro e dei partiti democratici in genere con lo Stato tedesco.

Boglietti prende sul serio l'espressione di Bismarck e di Falk della Germania come di un «impero evangelico». Ma egli è anche convinto che il motivo vero del *Kulturkampf* non sta in contrapposizioni confessionali, ma invece – in sintonia con il resto della destra – nella concezione prussiano-tedesca dello Stato. Essa non ammette alcun vero partito parlamentare. Il Centro è combattuto da Bismarck proprio perché cerca di raggiungere i suoi obiettivi con metodi parlamentari. Le cose vanno diversamente in Baviera e negli altri Stati

sente momento storico, in «Naz», 11 settembre 1873; *A Berlino*, in «Naz», 24 settembre 1873; *Il Papa e l'imperatore Guglielmo*, in «Naz», 28 novembre 1873; *Cesarismo e ultramontanismo*, in «Naz», 30 dicembre 1873.

[21] *L'anno 1874*, in «Naz», 1 gennaio 1875.

[22] *La politica ecclesiastica dell'Italia*, in «Naz», 7 febbraio 1875; *Il governo prussiano e la libertà industriale*, in «Naz», 23 febbraio 1875; *La Curia romana e il Governo tedesco*, in «Naz», 28 febbraio 1875; *Un'ingiusta accusa*, in «Naz», 14 aprile 1875; *Le ultime leggi in Prussia*, in «Naz», 15 giugno 1875.

tedesco-meridionali dove non si è mai affermato il concetto prussiano di Stato, e dove i partiti hanno svolto da sempre un ruolo importante. Lutz conduce il *Kulturkampf* in modo molto meno aggressivo di Bismarck, e il suo scopo sarebbe addirittura quello della pace religiosa attraverso la separazione di Stato e Chiesa. Con ciò non sarebbero invece d'accordo Bismarck e i nazionalliberali, che perseguono piuttosto la supremazia dello Stato sulla Chiesa. La loro politica è avversata non solo dal Partito dei patrioti bavarese, ma anche dagli stessi liberali tedesco-meridionali[23].

Argomentazioni di questo tipo se ne potrebbero trovare ancora molte. Basti citare il napoletano Rocco De Zerbi, la cui collocazione politica era certo diversa da quella degli uomini e dei gruppi di cui si è sin qui detto, ma che però condivideva la loro concezione e la espresse più chiaramente di tutti: secondo la concezione tedesca dello Stato la Chiesa poteva essere solo una funzione dello Stato, mentre in Italia essa era parte della società e con questa partecipava del diritto di svilupparsi liberamente all'interno dello Stato. Le leggi religiose tedesche inoltre non farebbero che rafforzare l'opposizione cattolica[24].

b) La destra anticlericale e i raggruppamenti della sinistra

Non tutti in Italia la pensavano come la maggior parte degli uomini di governo che – ad eccezione di Quintino Sella, l'anticlericale ministro delle Finanze – non ne volevano sapere di una formale alleanza con la Germania[25]. C'erano molti italiani che consideravano il *Kulturkampf* tedesco come un esempio da seguire in Italia. Tra di loro non c'erano solo

[23] G. Boglietti, *Chiesa e Stato nel Nord e nel Sud dell'Impero tedesco*, in «NA», 30, 1875, pp. 353-376.

[24] R. De Zerbi, *Altro discorso pronunziato il dì 9 novembre 1875 agli elettori del Collegio di Napoli nella sala dell'istituto tecnico*, in R. De Zerbi, *Scritti politici*, Napoli 1876, pp. 31-85, qui pp. 67-77.

[25] Cfr. J. Petersen, *Il passaggio dalla Destra alla Sinistra nel 1876*, cit., *passim*.

uomini della sinistra filo-tedesca, e in particolare coloro che si riunivano attorno al giornale «La Riforma», ma anche gruppi della destra che ad uno spiccato anticlericalismo univano un'alta considerazione per la cultura illuminata e per la scienza tedesca, ed erano convinti che la Germania doveva adempiere ad una missione storica per il progresso della civiltà.

Un esempio tipico di questo atteggiamento è offerto dal giovane giurista Guido Padelletti che aveva studiato in Germania ed era venuto a contatto con le idee dei nazionalliberali tedeschi. In un lungo articolo sulla «Nuova Antologia» egli cercò nel 1874 di illuminare i suoi connazionali sulle cause del *Kulturkampf*. Interessante è che egli comincia la sua esposizione con un'adesione alla concezione prussiana dello Stato e delinea lo spauracchio della Chiesa come Stato nello Stato. Lo scopo della Sezione cattolica del ministero prussiano del Culto sarebbe stato quello di esorcizzare questo fantasma. In realtà invece essa non avrebbe fatto che rafforzare il potere del clero. Alla Prussia non sarebbe perciò rimasta altra scelta che di regolare attraverso le leggi le faccende esteriori della Chiesa. Una separazione di Chiesa e Stato servirebbe a poco data l'ostilità di Roma e le tendenze dei vescovi tedeschi, che vogliono qualcosa di molto diverso da ciò che Cavour aveva inteso con la formula della «libera Chiesa in libero Stato»[26].

In modo assai diverso argomentava Carlo Guerrieri- Gonzaga, uno dei pochi italiani sostenitori del vecchio cattolicesimo[27]. In un articolo del 1875 egli scriveva che in Italia accadeva assai spesso che si vedesse nel *Kulturkampf* tedesco uno scontro tra cattolici e protestanti, e che a proposito di esso si parlasse addirittura di lotta dello spirito germanico contro quello romanico. Secondo il Gonzaga sarebbe sufficiente un breve soggiorno nella Germania settentrionale o sul Reno per confutare questo modo di vedere. Chi crede che la Ger-

[26] G. PADELLETTI, *La chiesa cattolica in Prussia*, in «NA», 25, 1874, pp. 58-108.

[27] Cfr. O. WEISS, *Döllinger*, cit., p. 276.

mania sia ancora divisa in due campi confessionali nemici, avrebbe una «concezione chimerica» di quel popolo che nella letteratura, nell'arte e nella scienza aveva prodotto mirabili prove della sua cultura, lungi da qualsiasi modo di pensare dogmatico o settaristico. Anche nei cattolici prussiani prevale lo spirito della pace e della tolleranza, perfino nei vescovi tedeschi che al Concilio Vaticano I si erano schierati in gran parte contro l'infallibilità e il primato giurisdizionale del papa. Dopo la fondazione dell'Impero tedesco però i vescovi, su ordine del papa, si sono schierati con i nemici dell'unità e della libertà tedesche, impersonate da Bismarck, l'imperatore e la maggioranza parlamentare. Quando Bismarck congiuntamente all'«opinione pubblica liberale da David Strauß fino a Döllinger» si oppose alla congiura contro la patria e il sentimento patriottico diede vita ad una Chiesa cattolica senza il papa, i vescovi e il partito del Centro hanno fatto credere al popolo che la faccenda del papa fosse una questione di fede. I nazionalliberali tedeschi però non si sono lasciati confondere da ciò[28].

L'articolo del Guerrieri-Gonzaga apparve nel 1875 su «La Libertà» di Eduardo Arbib, che può essere considerata come il centro di raccolta delle forze anticlericali e filotedesche della destra italiana guidate da Sella. La tendenza pro-tedesca del giornale si profilò chiaramente quando nel 1875, al culmine del *Kulturkampf* tedesco, apparve l'Enciclica papale *Quod nunquam*. Il giornale scrisse all'epoca che chi credeva che lo Stato tedesco non avrebbe risposto energicamente, mal conosceva la Germania. Ora più che mai essa si sarebbe imposta con «gesti forti» nella sua «azione patriottica e civilizzatrice» a difesa della libertà di coscienza, dello Stato e della patria. Gli italiani, in quanto «figli della rivoluzione», farebbero bene a porsi al seguito di questa lotta[29].

Come i circoli attorno a «La Libertà» anche tutta la sinistra

[28] C. GUERRIERI-GONZAGA, *La politica ecclesiastica della Germania*, in «Libertà», 15 maggio 1875.

[29] «Libertà», 2 marzo 1875; C.S., *Polemica religiosa*, in «Libertà», 10 marzo 1875. Cfr. anche *Il discorso di Bismarck*, in «Libertà», 23 aprile 1874.

italiana ravvisava nel *Kulturkampf* tedesco un esempio per l'Italia[30]. Per essa l'avversario principale era il Centro. E così «Il Diritto», ancora prima che sulla stampa tedesca si facesse parola del collegamento dell'Internazionale nera con quella rossa, definì il «partito clericale» di Germania come i «veri comunisti». Secondo «Il Diritto» il programma economico del partito del Centro, pubblicato nell'agosto del 1871 su «Germania», l'«organo principale della demagogia clericale tedesca», avrebbe potuto essere sottoscritto da tutti i capi dell'Internazionale. Come prova di ciò per il giornale valeva il fatto che in Germania la Chiesa agisse in assoluta concordia con il socialismo[31]. Anche per questo il *Kulturkampf* fu salutato con tanta esultanza. Con soddisfazione si affermò: «Così la guerra al cattolicismo prosegue lenta, ma perseverante, tenace e abilmente organizzata e diretta»[32]. La sinistra si mostrò però delusa dall'Italia che già nel maggio 1872 fu esortata da «La Riforma» a imitare l'esempio di Bismarck e della Prussia[33]. Anche negli anni che seguirono la sinistra italiana approvò la volontà del governo tedesco di «sottomettere alle leggi dello Stato la ribelle volontà del clero cattolico»[34]. La lotta contro l'ultramontanismo non doveva essere altro se non lotta del bene contro il male, del progresso contro il Sillabo, la lotta per la libertà e la civiltà cui appartiene il futuro[35].

Anche una parte consistente della sinistra radicale estrema

[30] Cfr. *Il movimento religioso in Germania*, in «Dir», 18 luglio 1871.

[31] *Socialismo clericale*, in «Dir», 12 agosto 1871; *I clericali e il socialismo*, in «Dir», 23 agosto 1871.

[32] *La lotta religiosa in Germania*, in «Dir», 25 novembre 1871. Cfr. *Il clericalismo ed i governi*, in «Rif», 26 novembre 1871; *L'alleanza latina*, in «Rif», 12 dicembre 1871; *La lotta contro la chiesa romana*, in «Rif», 23 gennaio 1872.

[33] «Rif», 21 maggio 1872. Cfr. *Il bilancio degli affari esteri*, in «Rif», 16 maggio 1872; *La politica estera del gabinetto italiano*, in «Rif», 9 giugno 1872; *Ancora della politica estera del governo italiano*, in «Rif», 10 giugno 1872.

[34] *L'anno che cade e quello che sorge*, in «Rif», 1 gennaio 1874.

[35] *La nuova politica*, in «Rif», 19 gennaio 1874.

che dopo Sedan si era rivolta verso la Repubblica francese, si unì, come mostra uno sguardo su «La Capitale» di Roma, al più tardi dal 1873 al coro di lodi per il *Kulturkampf* tedesco. Alla delusione per la Francia, diventata di nuovo ultramontana, corrispondeva l'assenso alla politica «liberale» e «progressista» di Bismarck contro il «partito nero»[36]. Il governo italiano fu esortato ad un'alleanza con la Germania contro Roma e la Francia. Il foglio garibaldino giunse addirittura al punto di presentare come esemplare la lettera dell'imperatore al papa del 3 settembre 1873: «Questo è parlare da uomo, da reggitori di popoli che si rispettano». La Germania è più avanti dell'Italia di tre secoli: «I nostri padri non ebbero la forza di svincolarsi dal giogo pontificio quando Lutero in Germania lo ruppe, e dobbiamo portare le conseguenze della nostra debolezza»[37]. Nel periodo che seguì il giornale non si stancò di biasimare, portando l'esempio della Germania, la politica italiana della «conciliazione». «La Germania ha proceduto ben altrimenti. Ha resistito, ha combattuto, non cedette un pollice di terreno, e fiaccò l'orgogliosa prepotenza d'una curia»[38]. Qui in Italia si dice sempre di non voler diventare vassalli delle idee tedesche. Ma una politica risoluta nei confronti di Roma è forse servilismo verso la Germania? Non corrisponde forse alla rivoluzione italiana?[39]

Ancora più in là si spinse «La Rivista Europea» della sinistra estrema, situata nel campo repubblicano attorno a Alberto Mario. Dal 1874 non si poté più cogliere nella rivista alcun residuo di ostilità verso la Germania. Al contrario! Il *Kulturkampf* fece battere per la Germania, «da Lutero a Bismarck», il cuore dei repubblicani italiani. La «nazione arcana e cogitabonda», si dice ora, è stata «posta dalla natura nel

[36] *L'Europa a volo d'uccello*, in «Cap», 11 giugno 1873; *Le due politiche*, in «Cap», 2 agosto 1873.

[37] *L'imperatore Guglielmo e il Papa*, in «Cap», 16 ottobre 1873.

[38] *L'imperatore di Germania a Milano*, in «Cap», 5 ottobre 1875.

[39] *L'Italia e la Germania*, in «Cap», 6 agosto 1875.

cuore dell'Europa» per controllare il battito del suo polso. Come un tempo la Germania aveva dato ai popoli il segnale della rivolta nella lotta contro la Roma dei Quiriti, come si era sollevata con gli imperatori contro il potere temporale dei papi e con Lutero contro il loro potere spirituale, così ora essa deve andare avanti nella sua lotta per la civiltà e liberare la persona umana dall'«involucro divino». Per bocca del suo primo ministro la Germania annuncia la sua legge come religione suprema e sostituisce un organismo umano a quello teocratico, indicando la via per la quale il vecchio deve cedere il posto al nuovo[40].

c) I cattolici italiani

Che la stampa cattolica italiana condannasse senza riserve il *Kulturkampf* prussiano-tedesco, è ovvio. Non sorprende nemmeno che il confronto con la Germania occupasse nei giornali e nelle riviste vicini al Vaticano uno spazio molto maggiore rispetto agli altri organi di stampa italiani. Dato che praticamente non esisteva alcuna censura, la stampa italiana filo-vaticana poté diventare lo strumento attraverso cui la Chiesa cattolica condusse la sua lotta difensiva.

Ciò che colpisce è che spesso, anche nelle fasi più acute del *Kulturkampf*, la Germania veniva valutata assai più positivamente che l'Italia, perlomeno fino a quando non si toccava il tasto – ma su ciò si ritornerà in seguito – della presunta profonda contrapposizione tra «romanismo» e «germanesimo». La perdita dello Stato della Chiesa pesava indubbiamente di più della guerra religiosa in Germania. Fu così che trascorse un tempo relativamente lungo prima che i cattolici si decidessero a riconoscere il nuovo corso di Bismarck. Ancora nel 1871 avevano creduto in tutta serietà ad un aiuto della Prussia al papa[41] e si arrivò fino al 29 giugno del 1871

[40] A.M.M., *Rassegna politica*, in «Rivista Europea», 4, 1874-75, n. 1, p. 230. Cfr. A. GALANTE GARRONE, *Felice Cavallotti*, Torino 1976, p. 238.

[41] Cfr. *La Germania e l'Italia*, in «OssRom», 5 aprile 1871; *Cronaca contemporanea*, in «CivCatt», 8a serie, II, 1871, pp. 604-622; *Memoran-*

prima che «La Voce della Verità», che usciva a Roma, constatasse che si erano sbagliati coloro che si erano aspettati aiuto dal «governo arciprotestante» che aveva la benedizione di 368 logge massoniche[42]. Anche la «Civiltà cattolica», la rivista dei gesuiti romani che ancora poco tempo addietro aveva lodato la religiosità delle truppe tedesche durante la guerra contro i Francesi[43], credette ora di doversi convincere che Bismarck, sostenuto dai massoni e dai liberali, alla cruenta guerra contro la Francia ne faceva seguire una incruenta, ma non meno terribile, contro il clero cattolico[44]. Tuttavia inizialmente alcuni circoli vaticani continuarono a sperare nell'intervento dell'imperatore a favore dei cattolici[45], e ancora nel mezzo del *Kulturkampf* era forte la convinzione che esso potesse concludersi da un momento all'altro, sia che l'«opportunista» Bismarck[46] arrivasse a comprendere che egli non faceva che suscitare la resistenza cattolica, recando danno alla sua stessa opera, sia che egli venisse sostituito[47]. Si credeva anche di poter affermare che mentre lo Stato italiano era necessariamente ostile alla Chiesa a causa della «questione romana», la Germania invece avrebbe potuto in ogni momento por termine alla lotta religiosa senza

dum germanico sull'invasione di Roma, in «UnCatt», 5 marzo 1871; *Guerra in Monaco tra l'Italia e la Prussia*, in «UnCatt», 23 marzo 1871; *Italia e Prussia*, in «VoceVer», 13-14 aprile 1871.

[42] *I cattolici del parlamento prussiano e la pretesa disapprovazione*, in «VoceVer», 29 giugno 1871.

[43] *Il protestantesimo e il cattolicismo nella guerra franco-germanica*, in «CivCatt», 8a serie, II, 1871, pp. 129-144, in part. pp .140 ss.

[44] *Cronaca contemporanea*, in «CivCatt», 8a serie, III, 1871, pp. 625 s.

[45] *La situazione religiosa della Germania e la frazione del centro nel parlamento tedesco*, in «OssRom», 7 novembre 1871.

[46] *Il movimento anticattolico della Germania*, in «OssRom», 25 settembre 1871.

[47] *Il primo governo d'Europa*, in «OssRom», 25 ottobre 1871; *La mutata posizione di Bismarck*, in «OssRom», 23 gennaio 1873; *La Francia dopo lo sgombero dei Tedeschi*, in «CivCatt», 8a serie, 11, 1873, p. 522; *Ostinazione della guerra contro la chiesa in Germania*, in «CivCatt», 9a serie, 1, 1874, pp. 257-272.

doversi dare per vinta[48]. L'idea, ripetutamente formulata dalla stampa vaticana dopo la fondazione dell'Impero, per cui l'Italia aveva la sua base nella rivoluzione mentre l'Impero tedesco si fondava su antichi ordinamenti divini, non era dimenticata[49], anche se col passare del tempo si vedeva sempre più l'Impero tedesco degenerare nel cesarismo[50]. Si era convinti che l'Impero tedesco fosse instabile perché l'antagonismo tra il Nord e il Sud, in particolare tra la Prussia protestante e la Baviera cattolica, continuava quasi ininterrottamente. Già solo per questo il governo tedesco avrebbe dovuto mostrarsi conciliante[51]. La speranza che in Germania si potesse pervenire ad un ripensamento era così non poca. Laddove però si arrivava a parlare della cosiddetta filosofia tedesca e del pensiero tedesco in contrapposizione alla «filosofia romanica» e al pensiero romanico, perfino i gesuiti romani diventavano dei patrioti[52]. La stampa cattolica non si stancava inoltre di rilevare che la Chiesa aveva ancora il fiato più lungo e che era sopravvissuta a tutti i suoi nemici, da Nerone a Diocleziano e Giuliano, fino a Barbarossa, Napoleone I e Napoleone III, il «maestro di Bismarck». Bismarck avrebbe perciò dovuto trarre insegnamento dalla storia[53].

[48] *Bismarck e i cattolici tedeschi*, in «VoceVer», 18 febbraio 1872; *Alleanza italo-germanica*, in «OssRom», 4 settembre 1873; *Consigli alemanni*, in «VoceVer», 19 ottobre 1873.

[49] *Germania e Italia IV*, in «VoceVer», 31 agosto 1873.

[50] *Il cesarismo e la rivoluzione collegati contro il cattolicismo*, in «VoceVer», 21 febbraio 1872; *Il cesarismo redivivo in Germania*, in «VoceVer», 28 settembre 1872; *La Germania e la framassoneria con la Russia*, in «VoceVer», 14 giugno 1873.

[51] *La Prussia ha fretta*, in «OssRom», 4 maggio 1872; *Sintomi in Germania*, in «OssRom», 24 maggio 1872; *Germania e Italia I*, in «VoceVer», 17 agosto 1873; *La Baviera e l'Impero*, in «VoceVer», 29 giugno 1875; *Le elezioni in Baviera*, in «OssRom», 27 luglio 1875.

[52] Cfr. *La quistione civile religiosa in Germania I*, in «CivCatt», 8a serie, 5, 1872, pp. 20-35. *Il discorso di Bismarck tenuto nella Camera dei Signori il 10 marzo 1873*, in «CivCatt», 8a serie, 10, 1873, pp. 43-60.

[53] *Calunnie di ignoranti*, in «OssRom», 10 ottobre 1871; *I due fautori della presente situazione europea*, in «OssRom», 5 aprile 1872; *Libera Chiesa in libero Stato*, in «OssRom», 17 aprile 1872; *L'unità nelle mani di Bis-*

Tutto ciò non impedì alla stampa vicina al Vaticano di inveire con estrema durezza contro i principali responsabili, in primo luogo contro Bismarck, «più intollerante di Satana», «corifeo dell'incredulità, ebbro della forza materiale»[54], quindi contro Lutz[55] e Falk[56], e dopo qualche esitazione anche contro Guglielmo I, che era in fondo, come Diocleziano, un uomo onorato, ma che aveva trovato in Bismarck – come quello in Galerio – il suo spirito malefico[57]. I principali colpevoli erano per la stampa cattolica i nazionalliberali, che con il *Kulturkampf* avrebbero dimostrato che valore avevano i loro princìpi di libertà[58]. Responsabile appariva anzitutto la «scienza tedesca», da Kant e Hegel fino ai vecchi cattolici, con le loro aspirazioni ad una Chiesa nazionale, e al materialismo di un Virchow; quella scienza tedesca che ha le sue radici nella ribellione della Riforma e nella presunzione di razza e di spirito dei tedeschi. Prodotto di questa «scienza tedesca» sarebbe l'onnipotente Stato hegeliano, dove non vi è alcun posto per una Chiesa autonoma. È possibile che ciò vada bene al protestantesimo con il sommo-episcopato del re, ma il re prussiano non potrà mai essere un

marck, in «VoceVer», 17 luglio 1872; *Il colosso d'argilla*, in «OssRom», 6 febbraio 1873; *Il papa e l'imperatore di Germania*, in «OssRom», 22 ottobre 1873; *Il dilemma prusso-italiano*, in «OssRom», 11 novembre 1873; *L'alleanza d'Italia colla Germania*, in «CivCatt», 8a serie, 5, 1872, p. 499; 8a serie, 11, 1873, pp. 270 s.

[54] *Vani pretesti di Bismarck*, in «VoceVer», 22 marzo 1873; *Lotta fra la Chiesa e la Prussia di Bismarck*, in «VoceVer», 30 marzo 1875; *Nuovi assalti del governo prussiano contro la Chiesa*, in «CivCatt», 9a serie, 2, 1874, p. 394.

[55] *La teologica diceria del ministro Lutz nel parlamento bavarese*, in «CivCatt», 8a serie, 4, 1871, pp. 422-441; *La quistione civile religiosa in Germania II*, in «CivCatt», 8a serie, 6, 1872, pp. 24-43.

[56] *Cronaca contemporanea*, in «CivCatt», 8a serie, 5, 1872, p. 499; *L'educazione nazionale e il ministro Falk*, in «VoceVer», 5 febbraio 1873.

[57] *Triste copia di un più triste esemplare*, in «CivCatt», 9a serie, 5, 1875, pp. 655-665; cfr. *Scopo delle feste di Milano*, in «OssRom», 22 ottobre 1875.

[58] *La quistione civile religiosa in Germania I*, cit. (cfr. la n. 52), qui pp. 21, 24-26; *Germania e Italia*, in «VoceVer», 21 agosto 1873.

«papa laico» dei cattolici. Resta perciò solo la possibilità di annientare i cattolici[59] per erigere, con il sostegno dei massoni di tutto il mondo e degli ebrei[60], il potere assoluto di uno Stato pagano, senza Dio[61]. Il riferimento alla massoneria è assai frequente. La «Civiltà cattolica» scriveva ad esempio nel 1873 che Bismarck si era alleato con i massoni e la rivoluzione contro la Chiesa[62].

Quanto più si avvicinava il culmine del *Kulturkampf*, tanto più sensibilmente mutava nella rivista gesuitica la valutazione della Germania in confronto all'Italia. Anche se non si spense la convinzione che la Germania conservatrice fosse di molto superiore alla rivoluzionaria Italia, di fronte alla persecuzione religiosa vennero in primo piano altri punti di vista che ora fecero giudicare l'Italia più positivamente della Germania. Nonostante tutta l'avversione verso lo Stato liberale, ora ci si rendeva conto che Cavour e i suoi successori nelle questioni fra Stato e Chiesa erano assai più concilianti di Bismarck[63]. Ma soprattutto, al centro dell'attenzione furono poste ora que-

[59] *La scienza tedesca e la nuova rigenerazione del mondo*, in «UnCatt», 30 settembre 1871; *La scienza tedesca del deputato Virchow*, in «VoceVer», 30 gennaio 1873; *Bismarck e Germania*, in «VoceVer», 16 gennaio 1873; *Consigli alemanni*, in «VoceVer», 19 ottobre 1873; *La comunanza di interessi dell'impero germanico e del regno d'Italia* II, in «VoceVer», 28 ottobre 1873; *I vescovi cattolici di Prussia al tribunale della persecuzione*, in «CivCatt», 9a serie, 2, 1874, pp. 5-21; *La scienza tedesca*, in «OssRom», 3 aprile 1875.

[60] *I due fautori della presente situazione europea*, in «OssRom», 5 aprile 1872; *Il popolo e i liberali*, in «OssRom», 20 dicembre 1873; *Ebrei framassoni*, in «OssRom», 2 ottobre 1875; *La persecuzione in Germania*, in «VoceVer», 21 aprile 1872; *I protestanti alla difesa della fede cristiana*, in «VoceVer», 22 marzo 1873; *La Germania e la framassoneria con la Russia*, in «VoceVer», 17 agosto 1873.

[61] *La falsariga del Ministro Vigliani*, in «OssRom», 20 febbraio 1875.

[62] *La politica del Bismarck imitatrice della politica del Cavour*, in «CivCatt», 8a serie, 11, 1873, pp. 653-666.

[63] *Ibidem*. Cfr. *Nuove calunnie*, in «OssRom», 30 marzo 1872; *Libera Chiesa in libero Stato*, in «OssRom», 30 marzo 1872; *Il dilemma prusso-italiano*, in «OssRom», 11 novembre 1873. Per una equiparazione di Bismarck a Cavour e della Prussia al Piemonte cfr. invece *L'Austria e la Prussia rispetto alla chiesa cattolica*, in «UnCatt», 14 novembre 1871.

stioni di principio. Venne affrontato un tema caro alla stampa cattolica: la lotta tra «romanismo» e «germanesimo». Come già dopo la guerra del 1866 rifiorirono vecchi schemi e giudizi sommari[64]. Improvvisamente il *Kulturkampf* assurse ora – come in precedenza negli ideologi tedeschi[65] – a disputa tra cultura romanica e germanica. Le «civili libertà» dei popoli latini sarebbero minacciate dalla «selvaggia teutonica», la «civiltà cattolica» dall'«anarchia protestante». Da Sadowa in poi i tedeschi cercherebbero di fare della loro «cultura trascendentale» il modello di ogni cultura. Addirittura essi vorrebbero, sotto la guida dei prussiani – che in realtà sarebbero tanto poco tedeschi quanto i piemontesi italiani – e sotto la copertura del liberalismo, imporre in Europa l'«autocrazia alla russa»[66]. Con l'aumentare della violenza del *Kulturkampf* si inasprì anche il confronto vaticano con la cultura tedesca. Che cosa sarebbe essa, così affermava nel 1875 perfino l'«Osservatore Romano» di solito piuttosto moderato, se non un guazzabuglio delle più tremende degenerazioni? Prostituzione, malattie sessuali, suicidi e alcolismo sarebbero le sue caratteristiche[67]. E similmente nello stesso anno la «Civiltà cattolica» associandosi a incendiari scritti francesi: le conseguenze della «civiltà razionalistica» tedesca sarebbero immoralità – figli illegittimi, rifiuto del servizio militare (!) – e socialismo. Per questo l'Impero tedesco sarebbe «un bambino decrepito»[68].

Che i cattolici tedeschi, e in primo luogo l'episcopato con Ketteler in testa, venissero lodati dalla stampa cattolica italiana[69], non fa meraviglia. Se però ci si aspetta di trovare alti

[64] Cfr. *La confederazione degli stati d'Europa*, in «OssRom», 18 febbraio 1867; *Lettere politiche, lettera terza*, in «OssRom», 22 maggio 1867; *lettera quarta*, in «OssRom», 23 maggio 1867.

[65] Cfr. O. WEISS, *Döllinger*, cit., p. 248.

[66] *Germania e Italia III*, in «VoceVer», 30 agosto 1873.

[67] *Che cosa si festeggia a Milano*, in «OssRom», 21 ottobre 1875.

[68] *Della pubblica moralità in Alemagna*, in «CivCatt», 9a serie, 7, 1875, pp. 385-400.

[69] *Una lettera di mons.Ketteler*, in «VoceVer», 4 novembre 1871; *Il*

elogi al Centro tedesco, si rimane delusi. Eppure la stampa cattolica si occupò intensamente nel 1871 del «partito cattolico» nel parlamento tedesco. I «saggi, virtuosi, devoti uomini» del Centro furono contrapposti ai cattolici liberali, succubi di Bismarck[70], e l'«Osservatore Romano» riprodusse addirittura un lungo articolo di Reichensperger[71]. L'equiparazione dell'«Internazionale rossa» con quella «nera» fu rigettata con sdegno[72]. Lo sguardo cadde anche su una figura come Ludwig von Gerlach[73]. Furono riprese volentieri critiche mosse al *Kulturkampf* da tedeschi non-cattolici[74]. Ma balza agli occhi che perlomeno nella stampa cattolica ufficiosa di Roma[75] a partire dal 1872 l'interesse per il Centro diminuisce notevolmente, anche se la «Germania» viene citata di frequente[76].

memorandum dei vescovi di Germania, in «OssRom», 29 novembre 1872; *I vescovi ed i cattolici di Prussia al tribunale della persecuzione*, in «CivCatt», 9a serie, 2, 1874, pp. 5-21.

[70] *I cattolici del parlamento prussiano e la pretesa disapprovazione*, in «VoceVer», 1 e 2 luglio 1871; *Un cattolico liberale tedesco*, in «VoceVer», 19 luglio 1871.

[71] *La situazione religiosa della Germania e la frazione del centro nel parlamento tedesco*, in «OssRom», 1, 3, 4, 7 novembre 1871.

[72] *I cattolici in Prussia*, in «UnCatt», 23 luglio 1873; *La Prussia ed il cattolicismo a proposito d'un articolo della Gazzetta della Germania del Nord*, in «UnIt», 10 novembre 1871; *Calunnie di ignoranti*, in «OssRom», 10 novembre 1871.

[73] *La quistione civile religiosa in Germania I*, cit. alla n. 52; *Imperatore e Papa*, in «OssRom», 9 novembre 1872.

[74] *Riflessioni sulla lotta civilizzatrice in Germania*, in «OssRom», 13 giugno 1875; *La lotta per la civiltà in Prussia giudicata da liberali prussiani*, in «CivCatt», 9a serie, 7, 1875, pp. 557-564.

[75] Dall'orientamento ufficiale del Vaticano si differenziò in questa questione l'intransigente movimento popolare cattolico italiano, che si muoveva nella direzione di un partito cattolico. Tra i rappresentanti di questo orientamento vanno ricordati, accanto a Toniolo, Francesco Nardi (cfr. alla n. 115), Giambattista Paganuzzi e Don Davide Albertario. Cfr. *Il secondo Congresso cattolico tenutosi in Firenze dal 22 al 26 settembre 1875*, Bologna 1875, p. 228; *Atti e documenti del VI congresso cattolico italiano tenutosi in Napoli dal 10 al 14 ottobre 1883*, Bologna 1885, pp. 307 s.

[76] Cfr. *Pio IX, Enrico V e i liberali*, in «OssRom», 22 novembre 1873; *Le*

2. *Lo spegnersi del «Kulturkampf» nella stampa italiana (1876-1883)*

Allorché nel 1876 in Italia salì al potere per la prima volta un governo sotto la guida della sinistra liberale, l'«Osservatore Romano» notò che la stampa della destra aveva sempre guardato con timore a questo momento che a suo parere avrebbe reso l'Italia schiava di una Germania protestante. Secondo l'«Osservatore Romano» l'esperienza aveva dimostrato invece che questo timore della destra era infondato. Da quando infatti in Francia governavano Gambetta e gli anticlericali, il centro dell'agitazione anticristiana si era spostato dalla Germania in Francia. Lì, nella vecchia e originaria patria della rivoluzione, i rivoluzionari italiani trovavano i loro simili. A quale scopo dovevano avere ancora bisogno di un'alleanza con la Prussia?[77] In effetti, dei due politici della sinistra che dal 1876 si alternarono alla guida del governo, l'uno, e cioè Depretis, guardava alla Francia assai più che non il gruppo, considerato filo-tedesco e filo-bismarckiano, della sinistra attorno a Crispi e al giornale «La Riforma», che durante il governo della destra aveva chiesto un più stretto avvicinamento alla Germania. L'altro, Cairoli, era fortemente legato alla tradizione rivoluzionaria della sinistra, il che significava anche una vicinanza alla Francia, la madrepatria della rivoluzione[78]. A ciò si aggiungeva il fatto, che si fa sentire anche nel testo dell'«Osservatore Romano», che Berlino era in procinto di abbandonare il suo ruolo di centro della lotta contro la Chiesa cattolica. Dopo che già all'inizio del 1875 parvero sdrammatizzarsi alcune posizioni politico-religiose di Bismarck, tanto da lasciar sperare che

elezioni in Baviera, in «OssRom», 27 luglio 1875; *Le due Germanie*, in «OssRom», 30 dicembre 1875.

[77] *Un nuovo centro rivoluzionario*, in «OssRom», 6 aprile 1876.

[78] Cfr. L. MASCILLI MIGLIORINI, *La Sinistra al potere. Sviluppo della democrazia e direzione dello Stato (1876-1878)*, Napoli 1979, pp. 83-86, 119-129 e *passim*; A. CAPONE, *Destra e Sinistra da Cavour a Crispi*, in *Storia d'Italia*, diretta da G. Galasso, XX, pp. 350-360; R. PETRIGNANI, *Neutralità e alleanza*, cit., pp. 41-47, 97-103, 116-125 e *passim*.

egli fosse capace di mutamenti, poco tempo dopo l'«Osservatore Romano» salutò l'avvicinamento del cancelliere ai conservatori credendo di scorgere in loro la volontà di modificare le leggi di maggio. Perché non si sarebbe potuti pervenire anche ad «una sorta di ravvedimento» di Bismarck?[79]

a) La stampa liberal-conservatrice

La stampa liberal-conservatrice dal 1876 non fu più la stessa. Con l'assunzione del governo da parte della sinistra si profilò infatti il cosiddetto «trasformismo», che certo si impose pienamente solo dall'inizio del 1880, ma che si faceva già sentire nel 1876 (Sella!). Al posto di due più o meno chiaramente individuabili raggruppamenti liberali si ebbero avvicinamenti, congiunzioni e conversioni dei diversi gruppi politici. Sopratutto il gruppo tedescofilo e anticlericale della destra, come anche il nuovo cosiddetto «centro» di Sonnino, si mossero verso la sinistra, che a sua volta fece sue posizioni della destra. Questo sviluppo si riflesse anche sul panorama della stampa italiana. A sostenere pienamente le posizioni della vecchia francofila «destra storica» vi era in fin dei conti solo «La Perseveranza» e, perlomeno in parte, «L'Opinione» fino alla morte di Giacomo Dina (1879). Da questo momento in poi quest'ultima si avvicinò nelle sue posizioni a «Il Diritto», che come «La Riforma» di Crispi rappresentava un'opposizione all'interno della sinistra, continuando però a mantenere nella questione religiosa la vecchia posizione liberal-conservatrice. Quest'ultima determinò anche le analisi di Bonghi nella «Nuova Antologia».

I primi cenni ad una certa distensione nel *Kulturkampf* si trovano presso la stampa liberal-conservatrice al più tardi nel 1876. Dal 1877 essa fu salutata con piena soddisfazione da «La Perseveranza»[80]. Non trovò invece alcuna eco in «La

[79] *Il programma dei nuovi conservatori tedeschi*, in «OssRom», 5 agosto 1876; *Il partito conservatore tedesco*, in «VoceVer», 5 agosto 1876.

[80] [Articolo di fondo] «Pers», 12 agosto 1877; [articolo di fondo] «Pers», 2 dicembre 1877.

Nazione», mentre «L'Opinione», che spesso aveva riferito sul *Kulturkampf*, subì un'evoluzione nella sua valutazione. Con preoccupazione essa richiamò l'attenzione nel 1876 sul rafforzarsi della «reazione clericale» in Baviera[81]. Nel 1877 scriveva per di più che Bismarck aveva certo condotto una politica ecclesiastica diversa da quella degli italiani, ma che però nell'eterna lotta tra Saul e Samuele egli aveva tenuto a freno il potere della Chiesa anche a vantaggio dell'Italia laica[82]. Questa valutazione cambiò dopo il mutamento del pontefice con l'inizio delle trattative tra la Germania e il Vaticano e l'incontro di Bismarck con il nunzio del papa a Bad Kissingen, su cui il quotidiano all'inizio dell'agosto 1878 scrisse: «Siamo già molto lontani dalla lotta fatale fra il Papato e l'Impero, che con aspre parole il grande cancelliere pennelleggiava al Parlamento di Berlino e fece per alcuni anni la delizia di tutti gli ardenti fautori del *Kulturkampf*». In mancanza di altri amici, all'Impero non sarebbe rimasto che avvicinarsi al «vecchio altare», il sostegno di tante corone[83]. Poco tempo dopo si trova quindi un'affermazione che il giornale ripeterà ancora spesso, e cioè che Bismarck non è un nuovo Lutero, ma uno statista[84]. La sua decisione fu valutata come dettata dal pragmatismo, e non dall'ideologia. Inoltre già nel 1878 «L'Opinione» credeva di poter asserire che l'avvicinamento di Bismarck al Vaticano non significava una conciliazione con il Centro[85]. Leone XIII mostrava di non avere la minima idea del peso del partito del Centro se iniziava a trattare con Bismarck passando sulla testa dei politici del Centro[86]. Il quotidiano era convinto che senza la cooperazione del Centro non si sarebbe giunti all'accordo

[81] *I clericali nella Spagna e nella Baviera*, in «Op», 12 maggio 1876; *La reazione clericale in Baviera e in Belgio*, in «Op», 1 giugno 1876.

[82] *Il congedo del principe di Bismarck*, in «Op», 13 aprile 1877.

[83] *Impero e papato in Germania*, in «Op», 3 agosto 1878.

[84] *Ercole al Bivio*, in «Op», 15 settembre 1878.

[85] *Ibidem; Il partito cattolico in Baviera*, in «Op», 7 ottobre 1878.

[86] *La Germania e la Santa Sede*, in «Op», 29 ottobre 1878.

tra Bismarck e il papa[87]. Un anno più tardi il giornale si fece perspicace. Doveva davvero ora Bismarck avvicinarsi al Centro? Se il *Kulturkampf* è stato un errore, non meno sbagliato è che il cancelliere creda di potersi conciliare con la Chiesa, perché questa non muta e non si apre ai progressi della scienza e della civiltà. La critica si indirizzò però sopratutto verso la sinistra italiana che, piena d'ammirazione per il nuovo Lutero politico, aveva rigettato la politica ecclesiastica ragionevole ed efficace della destra. In che situazione si troverebbe ora l'Italia se, come voleva la sinistra, avesse abbandonato la sua politica di autonomia nei confronti del Vaticano?[88] E di nuovo all'inizio del 1880: il Bismarck che la sinistra italiana si era costruito, è sempre stato altro dal vero Bismarck. Questi non sarebbe in alcun modo un «Lutero redivivo», ma uno statista per il quale ogni mezzo, anche l'alleanza con il Centro, è giusto quando è in gioco il bene della Germania[89]. Riflessioni simili a queste furono fatte dal giornale l'anno seguente allorché, con i preparativi per la ripresa dei rapporti diplomatici della Prussia con il Vaticano, sembrò ormai sicura la conclusione del *Kulturkampf*. «L'Opinione» certo pensva ancora che senza il Centro non si sarebbe mai giunti al *Kulturkampf*, e tuttavia vedeva la grandezza dello statista Bismarck proprio nel fatto che egli aveva riconosciuto che per la Germania era meglio cercare un *modus vivendi* con il partito cattolico, visto che non lo si poteva annientare[90]. Certo ci si pose di nuovo la domanda se l'avvicinamento di Bismarck al papa potesse portare con sé anche una vera pace con il Centro. Meglio ancora: «L'Opinione» pensava già all'inizio del 1883 che Bismarck si sbagliava se credeva che con l'aiuto del papa

[87] *La Germania ed il Vaticano*, in «Op», 10 novembre 1878.

[88] *Una nuova delusione della democrazia estrema*, in «Op», 1 giugno 1879.

[89] *La Santa Sede e il principe di Bismarck*, in «Op», 20 gennaio 1880; cfr. *Bollettino politico*, in «Op», 1 febbraio 1880; *Suaviter*, in «Pers», 20 marzo 1880.

[90] *La fine del Kulturkampf*, in «Op», 25 settembre 1881; *I cattolici in Germania e il principe di Bismarck*, in «Op», 19 dicembre 1881.

avrebbe assoggettato il Centro. Questo non avrebbe obbedito al papa[91].

Non dissimile dalle osservazioni de «L'Opinione», sopratutto per quanto riguarda il Centro, è un articolo di Bonghi del 1883 che fa il bilancio della politica nei riguardi della Chiesa condotta sinora dalla Prussia. In esso Bonghi si rivela non solo come critico verso la politica ecclesiastica dell'Italia e del papa, e in particolare dell'ingenuità fuori dal mondo di Pio IX, ma anche profondo conoscitore della scena della Chiesa tedesca da Monaco a Berlino. Notevoli le sue considerazioni di principio sul *Kulturkampf*, in contrasto con molte superficiali asserzioni «risorgimentali», quale ad esempio l'affermazione secondo cui il cristianesimo avrebbe dato un grande contributo alla civiltà, il che impedirebbe di parlare semplicemente di una contraddizione tra cultura e cristianesimo. Notevoli anche le sue osservazioni sul Centro: tutti i tentativi di Bismarck di far addomesticare il Centro dal papa, si sono rivelati vani. Notevoli infine gli ammonimenti del liberale cattolico Bonghi ai «cosiddetti liberali» tedeschi sul fatto che la Chiesa, che rappresenta una potenza morale, può essere combattuta solo con mezzi morali. Bonghi conclude con l'affermazione che Bismarck non è andato a Canossa, che lo Stato non ha ceduto nessuno dei suoi diritti. Lo scopo sarebbe rimasto lo stesso, mentre ad essere mutata sarebbe solo la via per raggiungerlo. Il fatto che Bismarck avesse la capacità di cambiare la sua tattica, sarebbe un segno di forza[92].

Fin qui la stampa liberal-conservatrice. A colpire è il significato da essa attribuito al Centro. A questo riguardo non si trattava evidentemente solo di questioni di politica del giorno. Persino la resistenza opposta dal partito del Centro tedesco ad un'eventuale alleanza con l'Italia, quale fu realizzata con la Triplice Alleanza nel 1882, non trova quasi alcuna eco in

[91] *La lettera dell'imperatore di Germania al Santo Padre*, in «Op», 28 gennaio 1883.

[92] R. BONGHI, *La politica ecclesiastica della Prussia*, in «NA», 70, 1883, pp. 70-124.

questa stampa. Il rifiuto era di principio. L'esistenza di un partito cattolico era per i liberali italiani, anche e sopratutto per la destra, qualcosa che proprio non sarebbe dovuto esistere e che in effetti in Italia non esisteva. Il Centro non era un gruppo chiuso, a sé, uno Stato nello Stato, come i cattolici italiani politicamente astensionisti. No! Essi erano parte dello Stato e allo stesso tempo una quinta colonna di una potenza estera, antinazionale. Anche agli occhi dei moderati italiani il Centro era un partito antinazionale, che si serviva di metodi democratici. Per questo il Centro era assai più pericoloso del Vaticano. Nei loro pronunciamenti a questo proposito i liberal-conservatori non erano certo del tutto soli. Uno sguardo sul quotidiano «La Discussione», attorno a cui si riuniva un gruppo passato sotto silenzio dalla storiografia italiana, e cioè i seguaci conservatori della monarchia borbonica, mostra che in questi circoli si pensava in modo simile. Essi non solo già fin dal 1881 erano dell'opinione che Bismarck e Leone XIII erano i più grandi statisti dell'epoca, ma anche che il cancelliere non aveva mai smesso di essere un conservatore e che perciò non aveva mai lottato contro il papato, ma bensì solo contro l'intransigente gruppo democratico del Centro[93].

b) La stampa anticlericale della sinistra (e della destra)

Come nella stampa liberal-conservatrice, dopo il 1876 anche nei quotidiani dei diversi raggruppamenti della sinistra (e in quelli filo-tedeschi della destra) si ebbero degli slittamenti nella valutazione del *Kulturkampf* tedesco. La stampa ufficiosa del governo, e sopratutto «Il Popolo Romano» vicino a Depretis, si mantenne riservata nella valutazione degli eventi. Il *Kulturkampf* come la sua conclusione, scrisse il quotidiano, con una lieve variazione di posizione rispetto al giornale trasformista e filo-governativo «L'Opinione», non ha niente

[93] Cfr. *Bismarck nel 1881*, in «Disc», 20 agosto 1881; «Disc», 17 settembre 1881; *La logica di un grand'uomo*, in «Disc», 28 settembre 1881; *Papato, Germania ed Italia*, in «Disc», 28-30 dicembre 1881.

a che fare con l'Italia, è solo una questione di politica pratica interna. Il giornale concordò pienamente con «L'Opinione» sul fatto che Bismarck si sbagliava se credeva di attirare a sé il Centro avvicinandosi al Vaticano[94]. Un po' diversamente argomentò il giornale romano della destra anticlericale tradizionalmente filo-tedesco, «Libertà» di Roma – anch'esso vicino a Sella –, il quale era dell'opinione che ciò che accadeva in Germania era affare dei tedeschi. Bismarck aveva cercato un *modus vivendi*» con la Chiesa, e l'aveva trovato. «Libertà» si volse però contro la critica fatta dai democratici italiani che avevano definito la Germania preda dell'oscurantismo, Bismarck un tiranno, e Guglielmo I un pietista: in modo tanto violento essi non avevano reagito neanche a governi clericali in Francia[95]. Persino «Il Diritto», che negli anni precedenti come portavoce dell'anticlericalismo di sinistra aveva festeggiato la patria di Lutero come portabandiera della libertà di coscienza contro l'oppressione di Roma, si rassegnò a come si erano svolti i fatti in Germania. Il suo esperto di questioni tedesche e religiose, l'hegeliano Raffaele Mariano, tranquillizzò i suoi concittadini. Si tratterebbe di manovre tattiche ben lontane dal fare del papato un pilastro morale della Germania. Quest'ultima sarebbe rimasta sempre la patria di Lutero e della Riforma, proprio come il papato continuava ad essere il suo nemico naturale e la negazione del suo spirito e della sua esistenza[96].

Già molto più difficile era la situazione per la Sinistra tradizionalmente tedescofila attorno a «La Riforma» crispina, che ancora fino al Congresso di Berlino aveva esaltato con parole eloquenti il cancelliere tedesco[97]. I segni di un eventuale mutamento di corso procurò al giornale un po' di

[94] Cfr. *Il Kulturkampf*, in «PopRom», 20 agosto 1881.

[95] *A proposito delle trattative fra la Germania e la Santa Sede*, in «Libertà», 13 settembre 1881.

[96] R. MARIANO, *Papato e socialismo ai giorni nostri*, in «Dir», 1 gennaio 1882.

[97] Cfr. *Le alleanze del passato*, in «Rif», 6 aprile 1878; *La politica italiana*, in «Rif», 12 aprile 1878; *I rappresentanti dell'Europa*, in «Rif», 17 giugno 1878.

grattacapi. L'avvicinamento al Centro gli apparve in pieno come un passo all'indietro. Bismarck doveva scegliere non tra due partiti, ma tra due epoche, tra la luce e il buio[98]. Nel periodo che seguì il giornale si vide confermato nei suoi timori. Un'amicizia tra il papa e Bismarck gli appariva come «pazzesca». La Germania e il papato erano «termini discordi» non solo in campo religioso, ma anche in quello politico[99]. Il Centro tedesco era antipatriottico e contro l'unità tedesca[100], conduceva Bismarck verso una «politica completamente reazionaria ed assolutamente contraria allo spirito e alla missione della Germania»[101]. Nel 1883 tuttavia «La Riforma», nonostante l'avvicinamento di Bismarck al Vaticano, si tranquillizzò un po'. Dato che quasi contemporaneamente al reinsediamento della legazione prussiana in Vaticano era stata creata la Triplice Alleanza con la Germania e l'Austria che garantiva l'Italia anche da pretese del Vaticano[102], anche il giornale della sinistra «La Riforma» passò a considerare tutta la faccenda come una questione del tutto interna alla Germania. Essendo la Germania prevalentemente protestante, lì l'avvicinamento di Bismarck al Vaticano non sarebbe stato comunque causa di gravi danni, a differenza che in Italia dove un tale avvicinamento avrebbe avuto effetti devastanti[103].

Completamente delusa era la stampa radical-democratica. Solo «La Capitale», portavoce dei democratici romani, vicina a Cairoli, riteneva che il *flirt* di Bismarck con il Vaticano, avente lo scopo di attirare a sé i deputati cattolici, non mu-

[98] *Il momento di Bismarck*, in «Rif», 6 agosto 1878.

[99] *Memento*, in «Rif», 2 gennaio 1882.

[100] *Il problema germanico*, in «Rif», 14 gennaio 1882.

[101] *Bismarck e i liberali*, in «Rif», 17 giugno 1882.

[102] «...la cause efficiente, unique en quelque sorte, de la présence de l'Italie dans l'alliance des puissances germaniques, c'est la question de Rome»: G. GIACOMETTI, *Cinq mois de politique italienne*, in «Revue des Deux Mondes», 107, 1891, pp. 388-451, qui p. 422.

[103] *Bismarck e Leone XIII*, in «Rif», 7 febbraio 1882; *L'accordo col Vaticano in Germania e in Italia*, in «Rif», 14 giugno 1883.

tava sostanzialmente i rapporti tra la Germania e l'Italia. D'altra parte la Germania appariva ora al giornale come «antemurale della reazione», certo non solo per il mutamento della sua politica religiosa[104]. Altrove si fu ancora più radicali, come quando dopo il Congresso di Berlino si chiese che la Germania nazionale e liberale si liberasse di Bismarck, dato che egli aveva allungato la mano all'Austria e al Vaticano. Solo allora le due giovani nazioni di Italia e Germania avrebbero potuto procedere di nuovo insieme[105]. Anche per «La Ragione» con la conclusione del *Kulturkampf* Bismarck era diventato un'immagine terrificante: «Noi ci auguriamo di non avere un ministro che inizia con un colpo di Stato e finisce coll'andare a Canossa, col perseguitare i socialisti, col favorire i sogni colpevoli della Curia romana»[106]. Il repubblicano «Il Dovere», dopo l'avvicinamento di Bismarck ai clericali e al papa, riteneva che la sua politica avesse perso qualsiasi dignità[107]. «Il Secolo» di Milano vedeva in questa politica l'inizio di una nuova «Santa Alleanza» rivolta contro i democratici, e a cui forse ben presto sarebbe appartenuto anche il Quirinale[108]. Non così oltre si spinse «La Lega della Democrazia». Essa riteneva che la colpa non fosse solo del cancelliere e mostrò comprensione persino per l'invio di un ambasciatore prussiano in Vaticano. La colpa era della situazione politica interna della Germania, ma soprattutto dei liberali italiani, in particolare della destra: i clericali tedeschi non avrebbero mai acquistato un tale potere se nel 1871 i liberali italiani si fossero contrapposti energicamente

[104] Cfr. *Il Vaticano e la Germania*, in «Cap», 1 gennaio 1871; *La politica della Germania*, in «Cap», 15 maggio 1879; *Le negoziazioni fra la Germania e il Vaticano*, in «Cap», 20 giugno 1879; *La crisi ministeriale in Germania* [sul licenziamento di Falk], in «Cap», 7 luglio 1879; *La politica della Germania*, in «Cap», 10 luglio 1879.

[105] Citato da «La Nuova Torino», in «Rif», 11 agosto 1878.

[106] *Santo Bismarck*, in «Ragione», 27-28 settembre 1882.

[107] «Dovere», 27 novembre, 11 dicembre, 18 dicembre 1881.

[108] *Bismarck e il Papa*, in «Sec», 30-31 novembre 1883; *Santa Allianza*, in «Sec», 10-12 dicembre 1883; *A Canossa*, in «Sec», 13-14 dicembre 1883; *La politica di Bismarck*, in «Sec», 13-14 dicembre 1883.

al papato insieme a Bismarck[109]. La Germania e l'Italia, che non avevano mai avuto motivi di rivalità, discordia e inimicizia, avrebbero potuto diventare la difesa e la speranza della civiltà moderna. Durante il *Kulturkampf* tedesco i repubblicani italiani avrebbero applaudito una alleanza con la Germania di Lutero, di Schiller e di Fichte e scacciato insieme con i tedeschi il papa dal Vaticano, per erigere lì il pontificato della ragione. Purtroppo la destra aveva ormai sprecato questa *chance*[110] che, con la profilantesi conclusione del *Kulturkampf*, è ormai spacciata.

c) La stampa cattolica

Se dal 1876 assai forte era il timore di alcuni giornali liberali che si giungesse ad una conciliazione tra il Vaticano e la Prussia, non minore era al riguardo lo scetticismo presso la stampa cattolica. Ai giornali cattolici il *Kulturkampf* appariva davvero una lotta contro la civiltà[111]. Se nella teoria il *Kulturkampf* cominciava effettivamente a smorzarsi[112] e Bismarck sembrava andare se non proprio a Canossa perlomeno in quella direzione e cioè a Kissingen[113], nella prassi al contrario le persecuzioni continuavano[114]. Francesco Nardi, uno dei pochi prelati di Roma a nutrire una forte ammirazione verso il Centro – originario del Veneto, un tempo austriaco, si sentiva evidentemente un tedesco[115] –, non si stancò mai fino alla sua morte (1877) di ringraziare i pellegrini tedeschi

[109] *Le elezioni in Germania*, in «Lega», 8 novembre 1881.

[110] *Il giuoco della palla*, in «Lega», 29 maggio 1881; *La Libertà*, in «Lega», 20 agosto 1881.

[111] *La lotta contro la civiltà in Prussia*, in «VoceVer», 13 marzo 1878.

[112] *La forza d'Italia*, in «VoceVer», 6 settembre 1877.

[113] *Cronaca contemporanea*, in «CivCatt», 10a serie, 11, 1879, p. 349.

[114] *La conciliazione colla Prussia*, in «VoceVer», 13-15 febbraio 1876; *Persecuzione religiosa in Germania*, in «VoceVer», 15 febbraio 1876; in «UnCatt», 23 giugno 1878; *Sulla pace ecclesiastica in Germania*, in «VoceVer», 24 gennaio 1879.

[115] Cfr. O. WEISS, *Döllinger*, cit., pp. 225, 252, 291, 304. Cfr. anche il necrologio in «VoceVer», 23 marzo 1877.

a Roma per l'«eroico esempio di fortezza»[116]. La stampa cattolica riuscì a intravedere un primo autentico segno di distensione solo quando, nel maggio 1880, furono modificate in Prussia le cosiddette leggi di maggio[117]. Aveva infine la «forza del diritto» del nuovo papa Leone XIII trionfato sul «diritto della forza»? La paura di Bismarck dei socialisti era forse più forte di quella di andare a Canossa? Ma perché allora nel paese che si considerava come la patria del libero pensiero continuavano a venir incarcerati preti e vescovi?[118] Le preoccupazioni dei cattolici italiani cominciarono però a diminuire nel 1882. Ancora prima che fosse noto che la Prussia avrebbe inviato un ambasciatore in Vaticano, il quotidiano cattolico «La Voce della verità» lodò, il 17 gennaio 1882, il principio di autorità tedesco[119]. La notizia dell'insediamento di una legazione prussiana nell'aprile 1882 fu salutata decisamente come una sconfitta della rivoluzione italiana[120], anche se ci si disse che la Germania, che nel 1870 aveva acconsentito inerte al tramonto del dominio temporale del papa e aveva successivamente calpestato con i piedi l'autorità papale, aveva fatto questo passo solo perché aveva dovuto riconoscere che i socialisti erano molto più duri da sconfiggere che i Francesi a Sedan e che potevano essere sconfitti solo con l'aiuto dei cattolici. Nel luglio 1883 ci si convinse infine che con la revisione delle leggi di maggio Bismarck andava ora effettivamente a Canossa, che si sarebbe giunti perlomeno ad un armistizio[121].

Ciò che nella stampa quotidiana ecclesiastica fu spesso solo

[116] Cfr. F. NARDI, *Ai Pellegrini d'Alemagna*, in «VoceVer», 13 giugno 1876.

[117] *Le nuove leggi ecclesiastiche in Prussia*, in «VoceVer», 23 maggio 1880; *Il progetto sui poteri discrezionali in Prussia*, in «VoceVer», 1 giugno 1880.

[118] *La [!] Kulturkampf e il giornalismo*, in «VoceVer», 1 giugno 1880; *Bismarck e Frère-Orban*, in «OssRom», 7 luglio 1880.

[119] *Il liberalismo europeo e il rescritto di Berlino*, in «VoceVer», 17 gennaio 1882.

[120] *La legazione prussiana presso la S. Sede*, in «VoceVer», 25 aprile 1882.

[121] «OssRom», 3 luglio 1883; *Cronaca contemporanea*, in «CivCatt», 12a serie, 3, 1883, pp. 222-230.

accennato, fu invece sviscerato dalla rivista dei Gesuiti «Civiltà cattolica», anche se non sempre con vera cognizione di causa. In questi anni essa si occupò relativamente spesso della Germania, anche se dal 1875 l'interesse maggiore sembra essere rivolto meno al *Kulturkampf* che all'antagonismo franco-tedesco[122] e soprattutto al socialismo tedesco. In questa occasione si giunse quindi anche a trattare del conflitto fra Stato e Chiesa. Non mancarono tuttavia contributi specifici sul *Kulturkampf*, che però si addentravano poco negli avvenimenti concreti.

Già nelle sue prime pagine dell'anno 1876 la rivista esordì con il contributo *La lotta per la coltura*, in cui si discuteva il libro di Eduard von Hartmann *Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft* (Berlino 1874)[123]. Nel novembre dello stesso anno la rivista dei Gesuiti si occupò in un lungo articolo anche del libro di Segesser sul *Kulturkampf*. Essa accolse le sue affermazioni per cui dietro alle misure del *Kulturkampf* in Germania stava la tesi dell'«onnipotenza dello Stato» e la Chiesa di Stato prussiano-protestante, e rigettò invece l'asserzione del «cattolico liberale» Segesser per cui il *Kulturkampf* sarebbe esploso perché, avendo il Concilio Vaticano definito il primato del papa, in Germania si erano trovati a fronteggiarsi, rappresentati dallo Stato prussiano e dai cattolici romani, due assolutismi che si escludevano a vicenda[124]. La rivista tornò a parlare del *Kulturkampf* in occasione dell'attentato all'imperatore Guglielmo I nel 1878. Dietro all'attentato vi sarebbe il socialismo. Questo era diventato forte perché Bismarck insieme ai nazionalliberali e ai massoni aveva creduto di potersi servire della «rivoluzione». Egli aveva impedito il ritorno alla monarchia in Francia, avrebbe appoggiato il governo italiano e combattuto la Chiesa. Ma la rivoluzione si era servita di lui.

[122] Cfr. *La pace tra Prussia e Francia*, in «CivCatt», 9a serie, 6, 1875, pp. 137-148.

[123] *La lotta per la coltura*, in «CivCatt», 9a serie, 12, 1876, pp. 5-13.

[124] *La lotta civilizzatrice*, in «CivCatt», 9a serie, 12, 1876, pp. 385-399, 641-653.

La sua conseguenza logica non poteva che essere il socialismo. Adesso a Bismarck non serve a niente gettare i socialisti in carcere. Perché da quando sono stati messi in carcere preti e vescovi, in Germania è diventato un onore essere incarcerati[125].

Verso la fine del 1878 anche nella «Civiltà cattolica» si fecero percettibili toni diversi. Ora anche qui si cominciò a parlare della possibile conclusione del *Kulturkampf*. Certo, lamentava la «Civiltà cattolica», si procedeva con molta lentezza. Ciò che si continuava a vedere era la persecuzione dei cattolici attraverso le leggi di maggio, cui si accompagnava ora quella dei socialisti attraverso le leggi antisocialiste[126]. Nel 1879 la rivista dei Gesuiti parlava già di fallimento del *Kulturkampf*. Bismarck, incontrando il nunzio Aloisi Masella a Kissingen, si era incamminato per la via che porta a Canossa[127]. All'inizio del 1880 si affermò tuttavia che le trattative tra la Prussia e la Santa Sede non avevano fatto poi tanti progressi. La documentazione presentata non era sufficiente. Da una vera modifica delle leggi di maggio si era ancora lontani, nonostante le promesse del governo prussiano[128]. Allorché fu dunque certo l'invio di un ambasciatore prussiano in Vaticano, la rivista affermò che questa era indubbiamente una buona notizia, ma che non ci si doveva abbandonare a eccessive speranze, e che ad ogni modo si doveva mantenere più calma di quella mostrata dai liberali, ai quali ciò era sembrato un fulmine a ciel sereno[129].

[125] *L'attentato alla vita dell'imperatore Guglielmo*, in «CivCatt», 10a serie, 7, 1878, pp. 137-149.

[126] *La legge sul socialismo al Reichstag di Berlino*, in «CivCatt», 10a serie, 8, 1878, pp. 273-286, qui pp. 279-281; *La lotta del liberalismo contro il socialismo nel parlamento tedesco*, in «CivCatt», 10a serie, 8, 1878, pp. 433-446, qui p. 443.

[127] *Rivista della stampa italiana*, in «CivCatt», 10a serie, 9, 1879, pp. 72-82.

[128] *Gli atti recenti del governo prussiano in ordine alla quistione religiosa*, in «CivCatt», 11a serie, 3, 1880, pp. 5-29.

[129] *La legazione germanica presso la S. Sede ed il liberalismo italiano*, in «CivCatt», 11a serie, 8, 1881, pp. 129-138.

Che la «Civiltà cattolica» nel 1883 si sia occupata dell'articolo di Bonghi sulla «Nuova Antologia» intorno alla politica ecclesiastica, è comprensibile; in esso tuttavia veniva sottoposta a critica anche la condotta del papa. Rispetto alle argomentazioni di Bonghi l'articolo appare estremamente debole e tradisce scarsa cognizione di causa, sopratutto relativamente al Centro, che certo viene lodato ma di cui non viene riconosciuto il ruolo di partito democratico da questo rivestito nel nuovo Impero. L'oggetto vero e proprio dell'articolo non è poi neanche la Chiesa tedesca, ma Bonghi e la destra italiana, il cui linguaggio insinuante sarebbe molto peggio di quello «brutale de 'La Riforma' e della deceduta 'Lega della democrazia'», dato che la sua argomentazione condurrebbe all'affermazione che il papato con la perdita del potere temporale avrebbe acquistato in peso morale: al potere morale di Roma si era appellato Windthorst di fronte a Bismarck. In proposito bisogna dire, continuava la «Civiltà cattolica», che Bismarck non si sarebbe mai avvicinato a Windthorst e al Centro se il papa si vedesse in Italia solo come un ospite: «Il Bismarck alle insistenze del Centro avrebbe risposto: non essere degno del più forte Impero d'Europa lo scendere verso un prete, umile servo del Governo italiano. E quella risposta avrebbe fatto fortuna in mezzo alla schiatta d'Arminio»[130].

3. *La fine del Kulturkampf «vero e proprio» (1884-1890)*

Con l'insediamento della legazione prussiana in Vaticano il *Kulturkampf* fu considerato dalla stampa italiana sostanzial-

[130] *La vitalità del Papato*, in «CivCatt», 12a serie, 3, 1883, pp. 257-274, in particolare p. 272 s. Come una specie di risposta alla singolare argomentazione della rivista gesuitica può essere considerato un contributo apparso successivamente ne la «Rassegna Nazionale» di Franz Xaver Kraus: «Se le relazioni tra la Santa Sede e l'Italia accusano uno stato di malessere, avremo sempre da inquietarcine anche noi... Il clericalismo politico od ultramontano... mette ragionevolmente il potere temporale come la sua base indispensabile... Ed è questo sistema la vera ragione di una decadenza che notasi dopo il medio evo e della apostasia dei popoli del nord»: SINCERUS [Fr.X. KRAUS], *La Germania e la questione Romana*, in «Rassegna Nazionale», 47, 1889, pp. 474-484.

mente concluso[131], anche se molti deplorarono l'accresciuto influsso del Centro, «fanatico» e «anticostituzionale»[132]. Alla valutazione non si aggiunsero nuovi punti di vista. Il segreto timore di alcuni liberali e democratici che la Germania potesse ristabilire il potere temporale del papato, era scomparso dopo la stipula della Triplice Alleanza. Ci si adattò agli eventi. Anche le preoccupazioni dei cattolici che la pace potesse non essere duratura, si rivelarono non meno infondate. Se tuttavia negli anni dal 1885 al 1887 fu di nuovo possibile trovare nei quotidiani il termine *Kulturkampf*, ciò accadde in collegamento con il tentativo di Bismarck di rafforzare l'ingenua fede di Leone XIII nella sua autorità morale e di servirsene nella sua politica nei confronti del Centro, dove però il cancelliere aveva fatto i conti senza Windthorst e senza il Centro. Su ciò, a conclusione, alcune voci dalla stampa italiana.

«Ritorno al Medioevo», constatavano i liberali italiani nell'autunno 1885 di fronte al conferimento tedesco al papa dell'ufficio di giudice arbitrale nella questione delle isole Caroline[133], mentre la stampa clericale non riusciva a nascondere la sua soddisfazione. Dopo la sentenza arbitrale e l'onore tributato a Bismarck dal papa, su «Il Corriere del Mattino» di Napoli si poteva leggere: «Ieri ancora per tutta la stampa clericale il principe cancelliere era un Diocleziano germanico, era il continuatore odioso degli Enrichi e dei Federici, era l'*aspis* e *basyliscum* della cattolicità. Oggi il nemico, il tiranno, il persecutore, si trasforma taumaturgicamente, grazie alla epistola pontificia, in un *excelsus vir*, in un *amplissimus princeps*...». Per magia papale il cancelliere di ferro sarebbe diventato il cavaliere del Gral, Lohengrin, colui che ha portato a termine l'opera di Lutero il «figlio dilettissimo della Chiesa», anche se continuavano ad esiste-

[131] Cfr. *La pace religiosa in Germania*, in «Dir», 6 gennaio 1884; *Eduard Lasker e il progresso germanico*, in «Dir», 10 gennaio 1884; *D'accordo con Bismarck*, in «VoceVer», 7-9 dicembre 1884.

[132] Cfr. *Fra la Curia e la Prussia*, in «CdM», 9 settembre 1884.

[133] *Pontifex*, in «CdM», 3 dicembre 1885.

re le famigerate leggi di maggio e il *Kulturkampf*[134]. Asserzioni di questo tipo se ne potrebbero riportare in gran quantità. «L'Adriatico» ad esempio scriveva che il più accanito nemico degli ultramontani, il principale istigatore del *Kulturkampf* è diventato amico del papa. Con l'offerta dell'ufficio arbitrale nella questione delle Caroline Bismarck avrebbe lusingato il papa per avere i voti del Centro, il quale ora sarebbe costretto ad agire secondo il piacimento del papa[135]. Anche «La Riforma» vedeva il senso dell'agire di Bismarck nell'addomesticamento del Centro, anche se era ancora convinto che la Germania e il papato restassero alla lunga «termini assolutamente contradditorii»[136]. Nell'alleanza con il Vaticano essa scorgeva una mossa di Bismarck nella sua lotta contro il Centro in quanto partito politico particolaristico[137]. Sarebbe ridicolo che l'Italia accusasse Bismarck di tradimento. Egli agirebbe nell'interesse della Germania, l'unico Dio cui egli si sacrifica. Egli concede al Vaticano solo ciò che si concilia con il bene della Germania[138]. In modo un po' diverso argomentava la liberal-conservatrice «Perseveranza», che aveva pure salutato come ragionevole la nuova politica nei confronti della Chiesa. Quando fu ritirata una parte delle leggi di maggio, essa (Bonghi?) sottolineò che ciò non poteva essere che bene. Esse erano sbagliate sin dall'inizio. Per questo essa si sarebbe sempre schierata contro l'assunzione della politica ecclesiastica bismarckiana da parte dell'Italia. Lo stesso Bismarck aveva riconosciuto il suo errore e abbandonato una politica religiosa che fondamentalmente rafforzava solo il Centro antinazionale (composto da guelfi, polacchi e alsaziani) da lui combattuto. Se egli adesso si associava al papa, toglieva al particolarismo cattolico la sua

[134] Citato da il «CdM» in *Leone XIII e Bismarck*, in «Rif», 16 gennaio 1886.

[135] *Ibidem*, cit. da «L'Adriatico».

[136] *Bismarck al Papa*, in «Rif», 20 gennaio 1886.

[137] *Prussia e Vaticano*, in «Rif», 17 febbraio 1886.

[138] *Bismarck tra il Vaticano e l'Italia*, in «Rif», 14 marzo 1886.

forza e rendeva un servigio all'unità tedesca[139]. In modo del tutto simile argomentava il giornale della sinistra «La Riforma».

Che alcune delle cose che si erano dette in Italia relativamente alla composizione del *Kulturkampf* non fossero poi così sbagliate, si dimostrò nell'anno 1887 con la famosa sconfessione del Centro da parte del papa e il rifiuto di Windthorst di obbedire in occasione dei progetti di legge sull'esercito, il cosiddetto settennato. Naturalmente la stampa italiana seguì questi avvenimenti con grande attenzione. Ciò vale in particolare per i cattolici italiani. Essi erano divisi. La Roma ufficiale, come Bismarck, non aveva in grande considerazione i partiti democratici, e puntava piuttosto sulla vecchia politica di gabinetto. Ma vi erano anche gli ammiratori del Centro, soprattutto nel basso clero di provincia. Essi vedevano nel partito cattolico tedesco il loro grande modello, anche se, a differenza di Windthorst, non si ribellavano alle direttive di Roma. La stampa ufficiosa del Vaticano, rappresentata da «L'Osservatore Romano» e da «La Voce della Verità», condusse una campagna di stampa in piena regola non contro i liberali ma contro il Centro e la «Kölner Volkszeitung» senza risparmiare le lodi a Bismarck in una misura che risulta quasi inspiegabile. Già in riferimento al discorso da lui tenuto sui progetti di legge sull'esercito, «La Voce della Verità» lo definì «un uomo di tempra eccezionale» in cui le qualità ideali dei tedeschi culminavano nell'eroismo[140]. Il giornale plaudì in modo nudo e crudo l'approvazione del settennato[141], e invitò i cattolici tedeschi a ringraziare l'imperatore per aver portato la patria tedesca a rivestire una posizione così alta e per aver assicurato la pace nel mondo, sopratutto però per l'alta considerazione in cui teneva il papa cui aveva affidato il compito di giudice arbitrale nella questione delle

139 *Bismarck e Leone*, in «Pers», 15 gennaio 1886; [articolo di fondo], *ibidem*; *L'abrogazione delle leggi di maggio in Germania*, in «Pers», 18 febbraio 1886; [articolo di fondo] «Pers», 9 marzo 1886; *Gli elogi di Bismarck a Leone XIII*, in «Pers», 17 marzo 1886.

140 *Il discorso di Bismarck*, in «VoceVer», 13 gennaio 1887.

141 *Le elezioni in Germania e la pace*, in «VoceVer», 24 febbraio 1887.

isole Caroline[142]. Nel periodo che seguì si esaltò Bismarck quale uomo di «mirabile forza e risolutezza» che dopo la conclusione del *Kulturkampf* sarebbe diventato per la stampa radicale la persona più odiata. Per quanto riguarda la direttiva al Centro, «La Voce» non lasciò alcun dubbio: Windthorst doveva seguirla, perché il papa era per esso la «sola autorità competente nelle materie politico-religiose». Anche il giovane direttore dell'«Osservatore Romano» Crispolti si pronunciò in modo simile. Il giornale vaticano mise in risalto la funzione di garanzia della pace del settennato[143] ed esortò il Centro all'obbedienza verso il papa[144]. Quando la «Kölner Volkszeitung» a ciò replicò sostenendo che il giornale non aveva la minima idea di quale fosse la situazione in Germania, a Roma si rimase un po' colpiti[145], e alla fine l'«Osservatore Romano» ammise che per quanto la fine del *Kulturkampf* fosse merito di Bismarck e di Leone XIII, ne era uscito vincitore anche il Centro, la cui forza aveva convinto Bismarck della necessità della pace religiosa[146].

Se si guarda alla stampa cattolica italiana fuori di Roma si resta sorpresi di quanto poco essa all'inizio concordasse con l'opinione del Vaticano. Ciò vale sopratutto per «L'Unità cattolica» di Torino, che dapprima difese inequivocabilmente la posizione di Windthorst[147]. Riguardo all'appello di Bismarck all'autorità del papa per addomesticare il Centro, il

[142] *Il genetliaco dell'Imperatore di Germania*, in «VoceVer», 22 marzo 1877.

[143] F.C.[Crispolti], *La Nota di S. Em. il Card. Segretario di Stato al Nunzio Apostolico di Baviera*, in «OssRom», 9 febbraio 1887; *La Nota del Card. Jacobini e la stampa liberale italiana*, in «OssRom», 10 febbraio 1887; F.C.[Crispolti], *La prima lettera del Card. Jacobini al nunzio apostolico di Monaco*, in «OssRom», 12 febbraio 1887; *Le leggi ecclesiastiche in Germania e il discorso di Bismarck*, in «VoceVer», 23 aprile 1887.

[144] *Il Centro tedesco nel nuovo Reichstag*, in «OssRom», 1 marzo 1887.

[145] *La stampa cattolica tedesca e l'Osservatore Romano*, in «OssRom», 10 marzo 1887.

[146] *Il voto del Landtag prussiano*, in «OssRom», 29 aprile 1887.

[147] *Scioglimento del Reichstag di Berlino e nuovi timori di guerra*, in «UnCatt», 16 gennaio 1887.

giornale osservò beffardamente: «Speriamo che resti fedele ai suoi principi!», lodando contemporaneamente il fermo atteggiamento del Centro nel *Kulturkampf*[148]. Quando però trapelarono le Note papali, il giornale cambiò atteggiamento: «Certo, avrebbero fatto meglio i deputati del Centro a secondare anche quel semplice desiderio, ché per i buoni figli i desideri sono comandi». Il giornale si rivolse tuttavia anche contro Bismarck che con la sua decennale lotta religiosa si sarebbe giocato la fiducia[149].

Come giudicò la stampa liberale italiana il contrasto tra il Centro e il Vaticano? La liberal-conservatrice «Perseveranza» osservò che Bismarck aveva posto il papato come residuo del Medioevo, come contraddizione rispetto alla civiltà moderna, nella cui fioritura la Germania aveva avuto un ruolo tanto grande. Egli aveva quindi dato inizio al suo *Kulturkampf*, con la conseguenza che il papato si era unito ai nemici dell'Impero (il Centro). Ha ora, si chiede il giornale, dopo che Bismarck è andato a Canossa («e come!»), la barbarie e l'ignoranza trionfato sulla civiltà? Assolutamente no, perché l'Impero non è la stessa cosa che la civiltà, e la Chiesa non si identifica con la barbarie. In una cosa di certo Bismarck si era sbagliato: il Centro non ha seguito il papa[150]. Nella «Nuova Antologia» Bonghi radunò i suoi pensieri sugli avvenimenti in Germania. Salutò con soddisfazione la fine della persecuzione della Chiesa, cosa che egli aveva sempre ritenuto sbagliata. Egli trovava però singolare che ora l'imperatore, che Pio IX aveva definito un «Attila», fosse il migliore amico di Leone XIII, come anche che importanti giornali che alcuni anni prima avevano lodato il *Kulturkampf* ora salutassero favorevolmente il monito del papa al Centro. Per quanto riguarda il Centro, questo aveva dimostrato ai cattolici di tutto il mondo – e anche agli italiani – fino a che

[148] *Il Papa e le elezioni in Germania*, in «UnCatt», 27 gennaio 1887.

[149] *Il principio di autorità*, in «UnCatt», 16 febbraio 1887; cfr. *Una lettera pontificia sul Centro tedesco e nuove minaccie in Roma contro il papato*, in «UnCatt», 10 febbraio 1887.

[150] *Il papato e l'Impero*, in «Pers», 24 febbraio 1887.

punto il papa potesse immischiarsi nella politica[151]. Il giornale della destra «L'Opinione», sotto il suo direttore Michele Torraca che era considerato filo-tedesco ma che ora si atteggiava criticamente nei confronti del governo del filobismarckiano Crispi, seguì con particolare attenzione gli eventi relativi ai progetti di legge sul settennato e alla «alleanza del Papa col principe Bismarck contro i capi del partito clericale in Germania». Il giornale fece il bilancio della situazione: in Germania era accaduto qualcosa di unico nella storia. Il papa aveva risolto la questione religiosa con Bismarck senza il Centro, mentre nelle questioni politiche si era alleato con Bismarck contro il Centro. Questi, e non Windthorst, rappresentava adesso in Germania gli interessi della Chiesa di Roma. I clericali avevano perso la loro influenza[152]. Il quotidiano della sinistra «La Riforma» da un lato scorgeva nell'avvicinamento di Bismarck al papa una finalità antifrancese, dall'altro asseriva che la Germania, che ora si alleava con il nemico dell'Italia, e cioè con il papa, si sarebbe sempre curata poco dei suoi alleati italiani e avrebbe fatto in modo che l'Italia si alienasse la Francia. Certo anche «La Riforma» credeva che il Centro non partecipasse al gioco. Ma quand'anche esso perdesse la sua influenza a causa dell'alleanza della Germania con il papa, che cosa ci avrebbe guadagnato Bismarck se con il papato una potenza straniera si intrometteva nelle decisioni interne della Germania? Perchè la Curia, secondo «La Riforma», non voleva solo la libertà religiosa, ma perseguiva anche il potere politico[153].

Mezzo anno dopo il medesimo giornale certo credeva che il partito cattolico tedesco fosse in procinto di perdere il carattere di nemico dell'Impero[154]. Con ciò si inaugurava una

[151] R. BONGHI, *Le elezioni in Germania*, in «NA», 92, 1887, pp. 132-145.

[152] *Le elezioni in Germania*, in «Op», 24 febbraio 1887; *Il settennato al Reichstag*, in «Op», 11 marzo 1887.

[153] *Il conflitto*, in «Rif», 16 gennaio 1887; *Italia, Francia e Germania di fronte al Vaticano*, in «Rif», 9 febbraio 1887; *Un precedente pericoloso*, in «Rif», 13 febbraio 1887; *Dopo il voto*, in «Rif», 24 febbraio 1887.

[154] *Il Vaticano in Germania*, in «Rif», 21 ottobre 1887.

nuova fase nella valutazione dei rapporti tra la Germania e il Vaticano. Ad esclusione di raggruppamenti di sinistra[155], ci si rassegnò a ciò, come mostrano i resoconti sulla visita di Guglielmo II al papa nel 1888[156]. Ormai tra i liberali italiani come tra i cattolici non vi era più alcun dubbio che il *Kulturkampf* fosse finito[157], ma si era ancora convinti che papa Leone XIII fosse molto meno incline al Centro che al governo tedesco[158].

Considerazioni conclusive

Per quanto varia possa sembrare la valutazione del *Kulturkampf* nell'opinione pubblica italiana, è tuttavia possibile riconoscere prese di posizione specifiche nei diversi raggruppamenti politici e ideologici.

1. Il giudizio dei singoli gruppi sul *Kulturkampf* corrispondeva in linea di massima alla posizione rispettivamente assunta nei confronti del nuovo Impero tedesco. Dove questo Impero fu approvato senza riserve, fu approvato anche il *Kulturkampf*. Dove invece si era guardato all'Impero tedesco con scetticismo, dove si continuò anche a cercare la vicinanza con la Francia, si rigettò anche il modo in cui fu condotto il *Kulturkampf* in Germania. Rispetto a questo schema di base costituirono in certo qual modo una eccezione i gruppi anticlericali della sinistra liberale e radical-democratici, che certo rifiutarono il sistema politico tedesco, ma che credettero di riconoscere nel *Kulturkampf* la lotta della Germania illuminata, con la sua scienza positivistica e la sua libertà di

[155] *I Clericali tedeschi*, in «Dir», 12 settembre 1889.

[156] *Guglielmo II a Roma*, in «Dir», 12 ottobre 1888; *Guglielmo II in Roma. La visita al Papa*, in «CdS», 13-14 ottobre 1888; [rassegna della stampa] «CdS», 14-15 ottobre 1888.

[157] Cfr. *La «consolazione» del Santo Paraclito alla Chiesa colla fine del «Kulturkampf»*, in «UnCatt», 29 maggio 1887; *Il Vaticano*, in «Rif», 1 novembre 1888; *Il giuoco del Vaticano*, in «Rif», 3 novembre 1888; *Il Papa e l'Imperatore di Germania*, in «OssRom», 29 marzo 1890.

[158] *Germania e Vaticano*, in «Fanfulla», 28-29 novembre 1888.

pensiero, sulla superstizione di Roma e la repressione dello spirito.

2. Nella definizione più precisa del contenuto del *Kulturkampf* tedesco e nell'individuazione delle sue cause si riflettono le diverse tipologie valutative presenti anche nell'opinione pubblica tedesca di questi anni. Si trova l'idea della prosecuzione della controversia medievale tra l'Impero e la Chiesa, come anche la concezione dell'insuperabilità del contrasto tra germanesimo e romanesimo, tra libertà di coscienza protestante e l'idea cattolico-romana di ordine. Se tuttavia si prescinde dai giudizi caricati in senso ideologico de «La Civiltà Cattolica», si resta sorpresi di quanto la stampa italiana – ora con biasimo ora con soddisfazione – fosse convinta che dietro al *Kulturkampf* non stessero motivazioni ideologiche ma politiche, e più precisamente la preoccupazione di Bismarck di garantire l'unità del *Reich* di impronta protestante, che egli vedeva minacciata tanto dall'esterno – dalla Francia – quanto dall'interno – dai partiti particolaristici e antinazionali, in primo luogo dal Centro cattolico e ultramontano (= succube di Roma). Interessante è pure l'osservazione che a contrastare con il sistema bismarckiano non fosse solo il carattere clericale del Centro, ma sopratutto i suoi metodi democratici. In questo contesto è necessario richiamare l'attenzione sull'atteggiamento tenuto dalla stampa vicina al Vaticano nei confronti del Centro. Per quanto essa lodasse la fedeltà alla Chiesa dei cattolici tedeschi, in un primo momento non seppe che posizione assumere nei confronti del Centro tedesco. Data l'esclusione dei cattolici dalla vita politica italiana e la preferenza accordata alla politica di gabinetto nel rapporto con l'Impero tedesco, perlomeno nella stampa vaticana in senso stretto non si trova alcuna traccia del carattere di modello assunto in seguito dal partito del Centro[159].

[159] Cfr. G. VECCHIO, *Il mito del «Centro» tedesco e i progetti di Filippo Meda per un partito dei cattolici italiani (1904-1905)*, in *Cultura e società in Italia nel primo Novecento (1900-1915)*, (Centro di ricerca «Letteratura e cultura dell'Italia unita», Atti del Convegno di Milano del 7-11 settembre 1981), Milano 1984, pp. 147-170.

3. Il fatto che fosse stato Bismarck a concludere il *Kulturkampf* procurò non poche difficoltà ai differenti raggruppamenti politici e ideologici. Certo si sottolineava continuamente il pragmatismo di Bismarck e il fatto che egli, anche quando si era servito del Centro o del papa per i suoi scopi, avesse sempre tenuto presente il bene della Germania, ma un tale pragmatismo di pensiero era estraneo agli italiani. Dietro alla domanda che ci si poneva spesso se Bismarck fosse andato o no a Canossa, in altre parole, se si trattasse solo di una manovra tattica, si celava anche la domanda sulla correttezza dell'immagine che ci si era fatti della Germania e della propria posizione sul *Kulturkampf*. Soprattutto i circoli orientati a sinistra si videro traditi nelle loro speranze in una Germania anticlericale e progressista, mentre i «moderati» si trovarono confermati nei loro giudizi dal voltafaccia di Bismarck. Per i cattolici infine «il mondo era di nuovo a posto». La speranza riposta nell'Impero conservatore tedesco, poggiante non sulla sovranità popolare ma su antichi «ordinamenti divini», alla fine, nonostante molte dolorose delusioni, non si era rivelata fallace. Anche se non mancava un po' di amarezza per il Centro democratico che in questioni politiche non si era sottomesso alla giurisdizione del papa.

La «liberale Reichspartei». Cattolici anti-ultramontani nella prima fase del «Kulturkampf»

di *Christoph Weber*

Nella visione tradizionale della nascita del partito del Centro si conviene sul fatto che vi furono notevoli divergenze tattiche su come dovessero organizzarsi i cattolici tedeschi, addirittura se dovessero formare una frazione accanto o contro le altre, se magari potessero dar vita a un partito cristiano sopraconfessionale, infine per quale concreta linea programmatica ci si dovesse decidere: tutti punti di divergenza che nel 1871 si concentrarono come uno specchio concavo nella discussione circa la denominazione da dare al partito[1]. Il punto sul quale vi è invece poca chiarezza riguarda il grado di accettazione del nuovo partito fra i cattolici tedeschi, quale via interna alla Chiesa intendesse percorrere la maggioranza dei cattolici in quel periodo che vide il papa elevare la propria autorità al massimo grado, e come siffatte decisioni si presentassero di fatto sul posto in quella fisionomia politica ancora molto eterogenea dell'impero tedesco appena unificato.

Essendo ancor oggi nella cultura storiografica della Germania la storia dei partiti fortemente orientata a custodire la tradizione del relativo partito, si è imposta l'idea che i «buoni cattolici» si fossero schierati naturalmente e di buon animo

Traduzione di Chiara Zanoni Zorzi.

[1] Cfr. ora in sintesi, con la bibliografia anche meno recente, K.-E. LÖNNE, *Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. Main 1986, pp. 151-157 (trad. it. *Il cattolicesimo politico nel XIX e XX secolo*, Bologna 1991). Materiale abbondante e nuovo sulla nascita del partito del Centro e sulla discussione attorno al nome si trova in W. REAL (ed), *Katholizismus und Reichsgründung. Neue Quellen aus dem Nachlaß Karl Friedrich von Savignys*, Paderborn 1988.

nelle fila del Centro. L'unica cosa di cui si sapeva già da tempo era del graduale e ineluttabile venir meno del sostegno del Centro da parte dei cattolici, fatto questo ormai del tutto evidente, dal momento che nel 1933 solo meno della metà dei cattolici diedero il loro voto a questo partito[2].

Lo studio recentemente apparso a Düsseldorf ad opera di Winfried Grohs sulla *Liberale Reichspartei (1871-1874)* offre una serie considerevole di informazioni nuove in merito[3]. Questo partito, o meglio questa frazione destinata ad avere vita breve, è un documento affascinante dell'idea profilatasi ormai da tempo – si pensi al breve ma brillante studio di H.H. Schwedt sui cattolici all'Assemblea Nazionale di Francoforte nel 1848[4] – di come l'«unità dei cattolici tedeschi» tanto proclamata dal Centro non sia stata in fondo mai, nemmeno inizialmente, così salda come si è soliti riportare nella mitologia del cattolicesimo politico.

L'elezione del *Reichstag* del marzo 1871 non conosceva ancora organizzazioni partitiche diffuse capillarmente su tutto il territorio, ma solo raggruppamenti politici locali o regionali; nei singoli collegi elettorali per lo più solo tre orientamenti principali, e cioè quello «liberale», quello «conservatore» e quello «cattolico», ma assai spesso anche solo due orientamenti, vale a dire quello «conservatore» contro quello «liberale», per cui i cattolici si schieravano, a seconda delle preferenze, o da una parte o dall'altra. In 252 su 382 collegi elettorali esistenti vi erano solo due candidati da prendere seriamente in considerazione, e collegi con quattro candidati erano assai rari[5]. Le campagne elettorali relativa-

[2] J. Schauff, *Das Wahlverhalten der deutschen Katholiken im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*, hrsg. und eingeleitet von R. Morsey, Mainz 1975.

[3] W. Grohs, *Die liberale Reichspartei 1871-1874. Liberale Katholiken und föderalistische Protestanten im ersten Deutschen Reichstag* (Europäische Hochschulschriften, Reihe III, Bd. 450), Frankfurt a. Main-Bern 1990.

[4] H.H. Schwedt, *Die katholischen Abgeordneten der Paulskirche und Frankfurt*, in «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte», 31, 1983, pp. 143-166.

[5] W. Grohs, *Die liberale Reichspartei 1871-1874*, cit., pp. 9 ss.

mente più intense si ebbero in Baviera, dove fin dal 1866 si era creata una vera e propria atmosfera da *Kulturkampf* e dove il conflitto di Döllinger con la curia rese ancora più accesa questa situazione già di per sé critica[6]. Nel resto della Germania non si era ancora avuta un'altrettanto netta separazione fra cattolici ultramontani e cattolici liberali, anche se non va taciuto che a partire dall'elezione dell'arcivescovo di Colonia nel 1864-66, dal Sillabo e dall'infallibilità da una parte, dalla crescente agitazione contro gli ordini religiosi, contro il controllo della Chiesa sulla scuola e in favore del matrimonio civile dall'altra parte, il baratro fra coloro che erano schierati decisamente e a tutti i costi con Roma e i cattolici liberali disposti ad una via di compromesso divenne giorno dopo giorno sempre più profondo.

Si arrivò così alle elezioni del marzo 1871, in cui vennero eletti 117 cattolici, vale a dire il 30,6% su un totale di 382 deputati, dunque non molto meno della percentuale di cattolici nella popolazione[7]. Di questi 117 deputati 57, vale a dire un po' meno della metà, si unirono a formare il nuovo partito del Centro. Il 51,3% si aggregò invece ad altre frazioni! Dove andò a finire questa metà abbondante? Ebbene, si disperse in maniera abbastanza ampia, praticamente un po' in ogni frazione, e vanno qui ricordati anche i polacchi con i loro 12 mandati. Ma il gruppo più numeroso, formato da 15 uomini, accolse l'invito del principe Chlodwig zu Hohenlohe di fondare assieme a lui e ad un gruppo numericamente quasi uguale di protestanti un partito a sé, appunto la *liberale Reichspartei*. Il motivo che spinse questo nobile della Germania meridionale nonché ex primo ministro bavarese, a fondare un nuovo partito è da ricercarsi in due direzioni: in primo luogo egli temeva che da Berlino potessero venire tendenze centralistiche del nuovo *Reich* troppo forti, in

[6] Cfr. ora F. HARTMANNSGRUBER, *Die Bayerische Patriotenpartei 1868-1887*, München 1986. Rimane comunque pur sempre di grande valore al di là di questo poderoso lavoro l'opera di C. STACHE, *Bürgerlicher Liberalismus und katholischer Konservativismus in Bayern 1868-1871*, Frankfurt a. Main-Bern 1981.

[7] W. GROHS, *Die liberale Reichspartei 1871-1874*, cit., pp. 171 ss.

secondo luogo aveva ancora un conto aperto con il clericalismo bavarese, che gli aveva fatto perdere il potere politico in Baviera. I cattolici che si riunirono attorno a lui sapevano che ora il *Kulturkampf* bavarese doveva venir portato avanti a Berlino, e anche che in questo contesto i gesuiti sarebbero stati al centro dell'interesse.

I membri del partito della Germania meridionale, e fra questi soprattutto i cattolici bavaresi, fin dall'inizio mirarono ad un nuovo conflitto con la gerarchia ecclesiastica, con i propagandisti elettorali in abito talare che amavano declamare dal pulpito e i venerandi padri della Compagnia di Gesù. Ma non si trattava di un circolo di vecchi cattolici. Solo 2 dei 15 cattolici passarono a quest'ultimo gruppo, e non si trattò dei capi autorevoli del partito.

Ed ora ancora uno sguardo alla composizione sociale del nostro partito: essa corrispondeva in tutto e per tutto alla media del resto del *Reichstag*, e cioè con una percentuale di nobili di circa il 40%; il *Reichstag* lo era per il 43%. Fra i membri della nostra frazione il 50% era rappresentato da funzionari statali di grado molto elevato, inoltre da avvocati e medici, da molti sindaci, nonché dagli unici due contadini che si vennero a trovare nel primo *Reichstag* tedesco[8]. Fra i membri protestanti – in tutto 16 persone – vi erano alcuni grossi commercianti delle città anseatiche, uomini con una radicata diffidenza nei confronti della Prussia tanto quanto nei confronti dei compagni bavaresi o sassoni. Vi erano anche prussiani etichettabili press'a poco come «vetero-liberali». Inoltre quei conservatori che non si potevano far rientrare nel partito conservatore pietistico prussiano, in cui all'opposizione contro Bismarck si univa una componente fortemente protestante. Ma soprattutto facevano parte della nostra frazione parecchi uomini illustri della cosiddetta «nuova era» prussiana, dunque uomini che non potevano andare con la frazione conservatrice reazionaria, né volevano far parte delle frazioni sostanzialmente di sinistra o uni-

[8] *Ibidem*, pp. 69 ss.

tarie[9]. Volendo esprimere un'impressione più di tipo psicologico, colpisce la presenza di non pochi non-conformisti dichiarati, inoltre di persone con molteplici esperienze alle spalle e che sul piano personale erano totalmente indipendenti, quindi di numerosi uomini che stavano esattamente al confine fra quello che in Francia si definisce «centre droit» e «centre gauche». Anche il livello di cultura dei componenti pare non fosse inferiore rispetto alla media delle altre frazioni, anche se non vi era tra loro nemmeno un professore universitario. (Questi ultimi erano quasi tutti con i nazional-liberali e con i progressisti).

La *liberale Reichspartei* divenne dunque il motore del *Kulturkampf*. Tutte le leggi del *Kulturkampf* avviate o approvate nell'Impero tedesco (non in Prussia!) negli anni 1871-1874 provengono direttamente da questo partito, e precisamente dai suoi membri cattolici. Per lo più questa frazione ebbe anche il ruolo principale nei dibattiti. Fra queste leggi vanno ricordati: il *Kanzelparagraph* (la legge sul pulpito), la legge sui gesuiti e quella sul matrimonio civile, anche se quest'ultima fu approvata solo nel 1875. La legge sul pulpito e la legge sui gesuiti sono addirittura di origine specificamente bavarese.

In analisi particolareggiate su ogni votazione nominale Grohs ha provato che la *liberale Reichspartei* riuscì a crearsi una posizione chiave nella coalizione *de facto* esistente fra il partito liberale e quello liberal-conservatore. Le sue proposte ebbero il più alto indice di successo fra tutti i partiti, e cioè 77 punti, mentre i progressisti arrivarono a 63, i conservatori a 52, il Centro all'opposizione solo a 44 punti. Questo indice fornisce la percentuale di tutte le votazioni nominali in cui la maggioranza di una frazione coincise con la maggioranza del parlamento, portando dunque al successo. Anche negli organi direttivi informali sia della coalizione che del *Reichstag* i membri della *liberale Reichspartei* esercitarono un'influenza maggiore rispetto alla loro consistenza numerica.

[9] Così i ministri von Bernuth, von Patow e von Bonin; W. GROHS, *Die liberale Reichspartei 1871-1874*, cit., pp. 137 s., 57 s.

Oltre all'ostilità nei confronti dei gesuiti si può dire che questi politici avessero altri obiettivi? Sì, senza dubbio. Il loro campo d'azione principale fu l'ampliamento dei diritti civili e del diritto costituzionale parlamentare. Così spetta a loro il merito di aver abbattuto fastidiose restrizioni della libertà di stampa e di aver avviato sulla strada del parlamentarismo stati tedeschi arretrati, di aver preparato una costituzione per l'Alsazia Lorena, di aver ampliato il diritto di petizione. Decisamente fu dominante in questo gruppo un tono di fondo sostanzialmente orientato in direzione liberal-costituzionale.

Nelle elezioni del *Reichstag* del 1874 l'elettorato non seppe ricompensare tutto questo. L'assenza totale di una infrastruttura organizzativa, che fece apparire questa frazione come il raggruppamento sostanzialmente meno sviluppato in tutto il *Reichstag*, fu una delle ragioni di questo mancato riconoscimento; l'altra fu senza dubbio il *Kulturkampf* stesso, che portò alla rielezione di solo due dei 15 membri cattolici, uno dei quali fu Hohenlohe. Così il primo borgomastro di Augusta, Fischer, i cui discorsi contro i gesuiti in Parlamento erano noti, fu sconfitto nella sua stessa città dal leader della *Patriotenpartei* bavarese. Quando poi lo stesso Hohenlohe lasciò Berlino – per trasferirsi a Parigi nelle vesti di ambasciatore – il partito si sciolse definitivamente. I suoi membri continuarono ad operare per anni in altri partiti.

In sintesi: anche dopo molti decenni di controversie politico-ecclesiastiche la maggioranza dei deputati cattolici eletti non optò nel 1871 per l'adesione al partito clericale vero e proprio, ma preferì distribuirsi, a seconda dei differenti orientamenti politici, sull'ampio e articolato spettro dei partiti già esistenti. Un gruppo di 15 di loro era così stanco e disgustato dell'influenza clerical-gesuitica da fondare addirittura una frazione al cui primo punto nell'ordine del giorno era la lotta contro l'influenza politica dell'ultramontanesimo. Questo gruppo non riuscì ad affermarsi nel tempo, ma non per questo rimase privo di effetti, né senza successori. Anche in seguito vi furono più volte all'interno del cattolice-

simo gruppi, provenienti sia da destra che da sinistra[10], che aborrirono questa identificazione della religione con il partito, ritenendola addirittura una sciagura per ambedue in quanto la religione veniva profanata e strumentalizzata, la politica invece fanatizzata ed estraniata dal suo ambito specifico. A seconda della situazione del momento mutarono le terminologie e i contesti concreti per questa protesta. L'autore intende riprendere al più presto gli argomenti qui trattati anche con riguardo alla nascita del partito del Centro.

[10] Si veda, ad esempio, per la prima formazione di un cattolicesimo marcatamente sociale, H. LEPPERT, *Sozialer Katholizismus in Aachen*, Mönchengladbach 1977. Sul cosiddetto cattolicesimo di destra cfr. H. GRÜNDER, *Rechtskatholizismus im Kaiserreich und in der Weimarer Republik unter besonderer Berücksichtigung der Rheinlande und Westfalens*, in «Westfälische Zeitschrift», 134, 1984, pp. 107-155.

La questione scolastica in Italia: l'istruzione popolare

di *Giorgio Chiosso*

La questione scolastica rientra nella più ampia e generale preoccupazione educativa che assilla la classe dirigente liberale all'indomani dell'Unità, consapevole che la formazione del nuovo Stato si era per lo più attuata senza una adeguata preparazione e partecipazione dei ceti subalterni. Lo stato d'animo con cui si guardava a questi ultimi fu segnato, come è noto, da sentimenti contraddittori: se la necessità di una vasta iniziativa pedagogica capace, specialmente attraverso la scuola, di far passare le masse popolari dalla estraneità alla condivisione dei valori intorno a cui si era compiuto il processo unitario, era avvertita come urgente, non mancava tuttavia di farsi sentire anche la preoccupazione di quanti erano timorosi che l'istruzione non convenientemente accompagnata dall'educazione potesse sortire effetti controproducenti e compromettere quella stabilità sociale reputata condizione imprescindibile per il rafforzamento interno ed esterno del nuovo Stato.

Questo duplice modo di guardare alla scuola non rappresentava, del resto, una novità in quanto, fin dai primi decenni del secolo, l'interesse degli ambienti liberali verso i problemi dell'istruzione si era costantemente affiancato all'esigenza che l'incremento della scolarizzazione (perseguito secondo una logica funzionale rispetto alle nuove realtà che si intendeva disegnare) s'accompagnasse alla condivisione del sistema dei valori in cui si riconoscevano le forze emergenti. In tal modo la scuola fu vista insieme come fattore di liberazione e di promozione sociale e fattore di omologazione e di disciplinamento in quanto orientata alla diffusione di una

visione del mondo, oltreché di conoscenze e di abilità, guidate dall'alto[1].

L'obiettivo di assorbire i ceti subalterni all'interno della società nazionale – unito alla necessità di contrastare o almeno contenere tra le giovani generazioni il fenomeno dell'analfabetismo, percepito come manifesta forma di inferiorità rispetto a quei Paesi verso cui si guardava più volentieri come Francia e Prussia[2] – si congiunse all'urgenza di creare un ceto burocratico, amministrativo, intellettuale (inclusi gli insegnanti che scarseggiano ad ogni livello) adeguato alle nuove funzioni richieste dallo Stato liberale ed omogeneo, anche sul piano ideologico, agli orientamenti cui esso rispondeva. In tal modo si sarebbe potuta sostituire all'influenza esercitata dalle forze anti-liberali una nuova «egemonia» in grado di produrre un nuovo ordine[3].

Alla scuola la classe dirigente liberale affidò perciò, in sostanza, un duplice e differenziato compito che, a sua volta,

[1] Su questo, decisivo, punto due giudizi tra i tanti che sarebbe possibile citare. «Anche quando si affermava la consapevolezza che esisteva una realtà sociale assolutamente non omogenea ai valori delle 'classi colte'... non si giunse mai a porre in discussione il concetto di educazione come trasmissione dall'alto» e le classi subalterne «non si videro mai riconosciute come veri soggetti storico-culturali» (G. PERUGI, *Educazione e politica in Italia. 1860-1900*, Torino 1878, p. 11). Con più diretto riferimento alla scuola Fornaca ha osservato che «il positivismo non volle e non riuscì ad elaborare un modello scolastico nuovo, non dico nemmeno alternativo. Lavorò per rendere più razionale, funzionale il modello nato dalla legge Casati, ne individuò i limiti, ma ne assorbì e ne difese lo spirito» (R. FORNACA, *La scuola italiana e il positivismo*, in E.R. PAPA [ed], *Il positivismo e la cultura italiana*, Milano 1985, p. 347).

[2] Nel 1880 l'analfabetismo interessava il 48,9% delle reclute italiane contro l'1,5% della Germania, l'11,5% dell'Olanda, il 13,4% della Francia, il 21,6% del Belgio ed il 39% dell'Austria. A fine secolo il fenomeno risultava completamente debellato in Germania, Francia e Olanda ed era in via di superamento in Belgio ed anche in Austria. In Italia continuava invece a rappresentare col 32,6% un problema drammatico (dati citati in M. BARBAGLI, *Disoccupazione intellettuale e sistema scolastico in Italia*, Bologna 1974, p. 31).

[3] Sul rapporto politica-cultura-scuola rinvio alle condivisibili osservazioni di A. ASOR ROSA, *Storia d'Italia*, IV 2, Torino 1975, pp. 841-45.

si tradusse in una, per così dire, doppia circolazione culturale e pedagogica. D'un lato si inseguì l'obiettivo, come detto, di promuovere nelle classi popolari mediante la scuola – in mancanza di altri strumenti di diffusione generalizzata della cultura – il senso di appartenenza ad una nuova realtà, la Nazione, fino ad allora celebrata dai poeti e letterati e teorizzata da pensatori e politici, ma quasi sempre estranea (addirittura a livello di conoscenza delle più elementari forme linguistiche italiane) alla maggior parte dei sudditi dell'appena costituito Regno. Questo senso di appartenenza fu perseguito per lo più attraverso forme di sacralizzazione della Monarchia e dei miti risorgimentali presentate in modo ora integrativo ora alternativo rispetto alle esperienze religiose tradizionali ma solitamente in termini prudenti onde scongiurare un troppo rapido esaurirsi del controllo sociale esercitato dalla Chiesa[4]. Nel medesimo tempo, a livello di formazione del ceto colto, si cercò di creare una tradizione laica capace di giustificare in termini ideali e culturali e di connotare indelebilmente la pratica realizzazione dello Stato liberale. Ciò fu possibile sia mediante una rilettura laica e talvolta anticlericale della tradizione classica (si pensi, ad esempio, al magistero carducciano) e della storia nazionale sia con la massiccia diffusione del positivismo nelle sue varie manifestazioni culturali e di costume.

[4] Un efficace documento per verificare la circolazione dei valori educativi è senz'altro costituito dai libri di testo per le scuole. Per qualche esempio sul trinomio «Dio, Re, Patria» cfr. l'antologia curata da V. Vergnani-M.L. Meacci, *1800-1845. Rilettura storica dei libri di testo della scuola elementare*, Pisa 1984, pp. 61-72. Indicative anche le istruzioni ministeriali annesse ai programmi del 1867: mentre si respingeva con decisione «qualsiasi catechismo, o concetto dogmatico, o formula rituale di una religione rivelata», si riconosceva che «l'idea pura di Dio» nonché quella dell'«immortalità dell'anima» dovessero far parte dell'educazione morale dell'infanzia. Per una complessiva ricognizione sui testi scolastici vedi I. Porciani, *Il libro di testo come oggetto di ricerca: i manuali scolastici nell'Italia postunitaria*, in *Storia della scuola e storia d'Italia*, Bari 1982, pp. 237-71; M. Bagicalupi-P. Fossati, *Da plebe a popolo. L'educazione popolare nei libri di scuola dall'Unità alla Repubblica*, Firenze 1986. Qualche buona osservazione anche nelle poche pagine dedicate a questo argomento in G. Verucci, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità, 1848-1876*, Bari 1981, pp. 173-78.

Con la seconda metà degli anni '60 la classe dirigente liberale – anche se non sempre in forme rigidamente monolitiche – s'impegnò in modo energico a dar corpo ad un piano scolastico-educativo imperniato intorno ad un principio pedagogico laico ed orientato a potenziare l'istruzione pubblica ed a ridimensionare il peso educativo della Chiesa. La scuola degli ultimi decenni dell'Ottocento fu di conseguenza connotata da caratteri di laicità, pubblicità e scientificità strettamente associati e posti a condizione per l'attuarsi della modernità.

La Chiesa non tardò a sentirsi accerchiata ed a denunciare come estremamente pericoloso un progetto il cui esito sarebbe stato lo sradicamento del sentimento religioso tra i ceti popolari non meno che tra le *élites* intellettuali. Di conseguenza la Chiesa mentre rifiutava – com'era già accaduto in Piemonte con la legislazione del '48 e successiva – di accettare un ordinamento scolastico che, affidando allo Stato l'autorità sovrana in materia d'istruzione, sottraeva le scuole alla sorveglianza dei vescovi ed annoverava gli stessi insegnanti incaricati d'impartire l'istruzione religiosa tra gli impiegati scelti ed approvati dall'autorità statale, si faceva sostenitrice della tesi che l'istruzione separata dalla religione avrebbe prodotto lo «scompiglio sociale» non essendo più trattenute le folle dal timor di Dio. Spingersi a fondo sulla via del liberalismo significava, dunque, lavorare per l'avvento del socialismo. «Rimossa la religione – scriveva 'La civiltà cattolica' – libertà di stampa, libertà di riunione, istruzione primaria obbligatoria produrranno senza fallo il trionfo del socialismo».

Nonostante questo drammatico ammonimento, che a modo loro i liberali tennero ben presente, negli anni del *Kulturkampf* lo scontro sulla scuola tra Chiesa e Stato, mondo cattolico e mondo liberale, si svolse senza esclusioni di colpi, ciascuno forte della propria visione del mondo e prigioniero di reciproche intolleranze, gli uni convinti un po' giacobinamente, almeno sul piano intellettuale, che soltanto sottraendosi all'influenza della Chiesa il giovane Stato avrebbe potuto intraprendere un futuro di progresso e modernità associando

fede nella scienza e fede nella patria, gli altri pronti a giurare sulla prossima rovina d'Italia prospettata, in chiave apologetica, come esito scontato di una società di senza Dio.

Rispetto alla complessità dei problemi messi in gioco dai contrasti di quegli anni, questo lavoro ha scopi abbastanza circoscritti. Lasciata infatti da parte l'ipotesi di avventurarci nell'esame del *Kulturkampf* scolastico nella sua globalità, ci limiteremo ad indagare i tempi ed i modi attraverso cui si costituì il progetto scolastico popolare delle dirigenze liberali, ambito nel quale si svolse forse la partita storicamente più interessante e significativa, nonché ad esaminare i problemi che lo travagliarono e le difficoltà che ne ostacolarono la piena attuazione. Più in generale le vicende relative all'istruzione popolare negli ultimi decenni dell'Ottocento possono essere anche assunte come un emblematico «caso» utile per la definizione dei rapporti tra società politica e società civile.

I.

Per avere ben chiaro il quadro entro cui si svolse dopo l'Unità il piano scolastico dei liberali è necessario spendere qualche parola sulla legge promulgata il 13 novembre 1859 – detta anche legge Casati dal nome del ministro che la presentò alla firma del Re – attraverso cui si sarebbe attuata anche l'unificazione scolastica del Paese. Predisposta per ordinare il funzionamento delle scuole in Piemonte e in Lombardia dopo la seconda guerra d'indipendenza, fu in seguito estesa a tutto il Regno. Per quel che riguardava la caratterizzazione dei contenuti il provvedimento si muoveva nel solco tracciato dalla legge Bon Compagni del 4 ottobre 1848 che, mentre aveva laicizzato il sistema scolastico subalpino sottraendo in tal modo le scuole alla sorveglianza della Chiesa, non aveva tuttavia intaccato il fondamento religioso dell'insegnamento prevedendo inoltre una certa libertà d'iniziativa scolastica privata. Anche la legge Casati pose le scuole sotto l'autorità dello Stato e continuò ad assicurare l'insegnamento della religione cattolica mentre, per quel che si riferiva alla possibilità di aprire scuole da parte dei priva-

ti, il provvedimento si attenne al criterio di una libertà vigilata, nel senso che l'accoglimento del principio si accompagnò, al momento di disciplinarlo, all'introduzione di alcune significative restrizioni[5].

La legge Casati era il frutto di quella cultura politica e pedagogica dei moderati piemontesi – impegnata a rafforzare il ruolo dello Stato senza tuttavia mettere in discussione l'insieme dei valori religiosi intorno a cui tradizionalmente l'insegnamento si svolgeva – che intorno alla metà degli anni '50, dopo la «crisi Calabiana» (quando il rapporto con i vertici ecclesiastici si era nuovamente fatto difficile), aveva assunto con il ministro Lanza un'intonazione alquanto accentratrice. Il Lanza, dal passato di accesa militanza democratica, aveva perseguito una linea di piena indipendenza della scuola pubblica rafforzando il potere centrale e ridimensionando le pur modeste autonomie previste dalla legge del '48. All'interno di questo quadro generale si era impegnato a far rispettare la legge anche alle congregazioni religiose più di quanto non avessero fatto i ministri che lo avevano preceduto nell'incarico preoccupati di non inasprire i rapporti con la Chiesa[6].

Anche dal punto di vista dell'organizzazione degli studi, la legge del 1859 si poneva in termini di continuità con le

[5] Sulla legge Casati restano ancora essenziali punti di riferimento il fascicolo monografico della rivista «I problemi della pedagogia», 1959, n. 1, con scritti, tra gli altri, di I. PICCO, D. BERTONI-JOVINE, G. CALANDRA, G. LIMITI, A. SALONI e G. TALAMO, *La scuola. Dalla legge Casati alla inchiesta del 1864*, Milano 1960. Cfr. anche, per il rapporto tra sistema economico e sistema scolastico all'indomani dell'Unità, M. BARBAGLI, *Disoccupazione intellettuale e sistema scolastico in Italia*, cit., pp. 69-156.

[6] Per una documentata analisi dell'attività ministeriale del Lanza negli anni cavourriani cfr. R. BERARDI, *Scuola e politica nel Risorgimento. L'istruzione del popolo dalle riforme carlalbertine alla legge Casati (1840-1859)*, Torino 1982, pp. 171-77 e B. FERRARI, *La politica scolastica del Cavour. Dalle esperienze pre-quarantottesche alle responsabilità di governo*, Milano 1982, pp. 203-16. Dati e notizie sempre utili nell'opera memorialistica curata da E. TAVALLINI, *La vita e i tempi di Giovanni Lanza*, 2 voll., Torino 1887.

esperienze ed i dibattiti piemontesi: all'impianto solidamente gerarchico ed accentrato corrispondeva un interesse rivolto soprattutto alle esigenze della formazione del ceto dirigente (ginnasio-liceo) e dei quadri produttivi intermedi (scuola ed istituto tecnico). L'istruzione popolare era delegata ai Comuni e questa scelta rifletteva quel contraddittorio stato d'animo di cui abbiamo parlato all'inizio: se la decisione di affidare ai Comuni il funzionamento della scuola elementare poteva essere letta come la manifestazione della volontà di coinvolgere le comunità locali in un delicato settore nel quale dovevano aver voce in capitolo anche le famiglie, d'altra parte i controlli che lo Stato impose ben presto in termini di programmi ministeriali, verifiche amministrative ed ispettive dimostravano senz'altro la preoccupazione di restringere ogni forma di autonomia, senza che giungesse tuttavia dallo Stato un effettivo e concreto impegno (per esempio sotto il profilo finanziario) per il mantenimento e l'incremento delle scuole elementari. Analoghe considerazioni si possono fare a proposito dell'obbligo d'istruzione che la legge Casati introduceva limitatamente ai primi due anni, ma in forme così timide da non riuscire neppure a definire, sul piano attuativo, le sanzioni da comminare ai padri inadempienti[7].

[7] L'art. 326 sanciva che «i padri e coloro che ne fanno le veci, hanno l'obbligo di procacciare, nel modo che riterranno più conveniente, ai loro figli dei due sessi in età di frequentare le scuole pubbliche elementari del grado inferiore, l'istruzione che vien data nelle medesime. Coloro che avendo comodo di adempiere quest'obbligo pel mezzo delle scuole comunali, si asterranno dal mandarvi i figli senza provvedere in altra guisa alla istruzione loro, saranno esortati dal rispettivo Sindaco ad inviarli a queste scuole, e quando senza legittimo motivo persistano nella loro negligenza saranno puniti a norma delle leggi penali dello Stato». Le previste sanzioni contro i contravventori dell'obbligo furono definite dal regolamento di attuazione della legge (regio decreto 15 settembre 1860), ma ben presto sorsero perplessità sotto il profilo costituzionale per il dubbio se le sanzioni penali di cui agli artt. 56 e 57 del regolamento potessero essere comminate sulla base del semplice strumento amministrativo (qual è un regolamento) oppure se, stante l'espressione «saranno puniti a norma delle leggi penali dello Stato», si dovesse esplicitamente provvedere con un'apposita legge che integrasse il Codice penale che nessuna norma specifica conteneva al riguardo. Questo stato di precarietà (che fu poi sciolto con ben altra forza coercitiva con la legislazione del

L'esame dei bilanci dell'istruzione nei primi anni dopo l'Unità conferma le cautele con cui si procedette all'applicazione della legge Casati. Occorre certo ricordare le numerose e gravi difficoltà che l'appena sorto Stato italiano dovette affrontare sul piano economico e le urgenze cui dovette far fronte (creazione di una adeguata struttura amministrativa anche periferica, realizzazione di infrastrutture indispensabili ad uno Stato moderno come strade e ferrovie, ingenti spese militari) ma tutto questo, da solo, non spiega il fatto che nel primo decennio unitario il riparto per l'istruzione scese gradualmente dal 2% delle spese previste a bilancio nel 1862 all'1,4% dei bilanci del 1871 e del 1872[8].

L'importanza della funzione che, in via di principio, si riconosceva alla scuola non si tradusse in una spesa almeno quantitativamente più qualificata neppur quando, sul finire degli anni '60, si delineò un certo miglioramento dei conti dello Stato. Naturalmente alla tiepida volontà d'incrementare l'istruzione corrisposero risultati che lasciarono intatto il divario tra l'Italia ed i Paesi più industrializzati: se nel 1863-64 gli alunni in età 6-12 anni iscritti alle scuole elementari erano appena 43 su 100, agli inizi degli anni '70 (dopo circa un decennio di istruzione obbligatoria almeno sulla carta) l'incremento risultava soltanto di 8 punti raggiungendo in tal modo la quota di 51 iscritti su 100. Escluse le quattro più avanzate regioni del Nord (Piemonte, Liguria, Lombardia e Veneto), tutte le restanti (incluse, dunque, regioni come l'Emilia e soprattutto la Toscana che vantava buone tradizioni pedagogiche) facevano registrare indici di scolarizza-

1877 e successivo regolamento) finì per favorire l'attuazione di un «obbligo» morbido quale, in sostanza, auspicava la maggior parte dei moderati fin dai tempi dei dibattiti sull'istruzione obbligatoria in Piemonte: obbligo ai comuni di far funzionare le scuole e richiamo al dovere dei padri di famiglia di provvedere all'istruzione dei figli ma senza forma alcuna di coercizione. Su questi temi rinvio a M. Rumi, *La scuola elementare nella legge Casati*, in «I problemi della pedagogia», 1959, p. 212; R. Berardi, *Scuola e politica nel Risorgimento*, cit., pp. 213-35.

[8] E. De Fort, *Storia della scuola elementare in Italia. Dall'Unità all'età giolittiana*, Milano 1979, pp. 83-89.

zione inferiori alla media nazionale e perciò al di sotto del 50%[9].

Per comprendere il quadro scolastico dei primi anni unitari bisogna inoltre tener conto della mentalità omologatrice (che è qualcosa di più decisivo rispetto al puro e semplice principio dell'accentramento politico e amministrativo) con cui gli uomini di governo, non meno che gli alti funzionari della P.I., intervennero sulle politiche dell'istruzione e, più in generale, sulla vita civile, sociale ed economica del Paese. Merito non ultimo della destra, come è stato notato, fu certamente lo sforzo di acquisire informazioni e dati per conoscere meglio (od addirittura «scoprire», secondo i casi) le diverse realtà del giovane Regno. Furono così avviate numerose indagini in vari campi (compreso quello della scuola con l'inchiesta del 1864) che consentirono di raccogliere una gran mole di notizie utili per l'azione di governo[10].

Quello sforzo nasceva tuttavia condizionato da una serie di presupposti tipici della mentalità liberale e della sua incipiente attitudine positivistica. Ad esempio era forte la con-

[9] *Ibidem*, p. 61.

[10] In applicazione a quanto disposto dall'art. 15 della legge Casati («al termine d'ogni quinquennio il Consiglio Superiore presenta al Ministro una relazione generale dello stato di ciascuna parte dell'istruzione, colle osservazioni e proposte che stimerà convenienti»), il ministro Natoli invitò il vicepresidente del Consiglio, Matteucci (già, a sua volta, ministro dell'istruzione nel secondo governo Rattazzi, dal 31 marzo al 7 dicembre 1862) a procedere all'esame accurato «delle norme stabilite e dei risultamenti prodotti dalle differenti legislazioni» dalle quali era ancora retta. Si sarebbero in tal modo scoperti limiti e lacune circa il funzionamento dell'ordinamento universitario e scolastico. Su queste basi si svolse la prima grande inchiesta sulla scuola in Italia condotta da tre commissioni per ognuno dei rami della pubblica istruzione. Le commissioni erano così composte: istruzione superiore e amministrazione scolastica: Ricotti, Ferrari, Matteucci; istruzione secondaria: Coppino, Ugdulena, Bertini; istruzione elementare, scuole normali e magistrali: Rayneri, Pateri, Parato. Le conclusioni furono raccolte nella pubblicazione *Sulle condizioni della pubblica istruzione nel Regno d'Italia. Relazione generale presentata al Ministro dal Consiglio superiore di Torino*, Milano 1865. Sui lavori dell'inchiesta cfr. G. TALAMO, *La scuola. Dalla legge Casati alla inchiesta del 1864*, cit., pp. 58-67 nonché la ricca appendice documentaria.

vinzione che solo «l'incuria dei passati governi rendesse ignote le realtà sociali del Paese, le quali potevano esser conosciute con un buon apparato d'indagine amministrativa e statistica in quanto erano nella sostanza omogenee e soltanto occupavano una posizione diversa nella medesima scala che dall'arretratezza economica e civile conduceva al progresso»[11]. Di conseguenza non potevano esserci specificità locali a cui prestare attenzione in quanto esito di storie e consuetudini diverse. E le istituzioni dello Stato accentrato erano perciò idonee a dirigere il Paese ed a rappresentarlo nelle sue varie espressioni. Questo genere di approccio ai dati, motivato dal proposito di unificare quanto prima il Regno, era sorretto da una concezione di modernità (di cui la destra si faceva sostenitrice) che negli esiti pratici si traduceva in un processo apportatore di omogeneità. Dal punto di vista dell'istruzione questo modo di concepire lo sviluppo del Paese ebbe due esiti ugualmente importanti. Sul breve periodo si manifestò una forte volontà, prescindendo dalle esperienze scolastiche maturate negli stati pre-unitari, alcune anche di notevole spessore, di trasferire dal Piemonte al resto d'Italia non soltanto l'impostazione politico-amministrativa del sistema scolastico, ma anche l'organizzazione pedagogico-didattica in termini di regolamenti, metodi, libri di testo. Per averne conferma basta guardare al fastidio verso quello che potremmo definire il «piemontismo scolastico», manifestato da intellettuali e uomini di scuola lombardi, toscani, napoletani[12] oppure alla diffusione dell'editoria scolastica subalpina sia nelle forme dei periodici per i maestri sia in quelle dei

[11] R. ROMANELLI, *L'Italia liberale (1861-1900)*, Bologna 1979, p. 116.

[12] Sono ben note le riserve con cui la legge Casati fu accolta negli ambienti lombardi (con severe critiche, tra gli altri, di C. Cattaneo e M. Macchi), fiorentini (che col periodico «La famiglia e la scuola» diretto dal Lambruschini compirono l'estremo tentativo per scongiurare la pura e semplice estensione della legislazione piemontese) e napoletani. Al Settembrini si deve la più sferzante denuncia antipiemontese col famoso articolo *La società del pallottoliere* (in *Scritti vari di letteratura, politica ed arte*, I, Napoli 1889, pp. 38-43). Altre vivaci critiche contro le tendenze accentratrici si ebbero nel 1862 in occasione delle proposte avanzate dal Matteucci in materia di istruzione superiore.

libri di testo[13]. Sul lungo periodo l'idea del modello da moltiplicare (che negli anni '70 divenne a poco a poco quello positivista) congiungendosi al forte accentramento finì per prescindere e scavalcare le differenze locali, annullando l'apporto delle risorse e delle consuetudini educative non assimilabili al modello generale, e determinare (almeno sul piano progettuale, perché alla prova dei fatti – come vedremo – la realtà risultò difficile da dominare attraverso un approccio troppo uniforme) l'organizzazione di un sistema scolastico monolitico, strettamente sorvegliato ed organicamente funzionale agli obiettivi della società borghese.

II.

Con l'inizio degli anni '70 si verificò, a partire dal piano legislativo, un più accentuato interesse verso i problemi della scuola e, in specie, di quella elementare. Tra il 1873 (soppressione delle facoltà di Teologia nelle Università di Stato) ed il 1888 (definizione di una più ricca fisionomia della scuola elementare attraverso l'approntamento di nuovi programmi e di un nuovo regolamento) si assiste all'intensificarsi di provvedimenti globalmente orientati a rafforzare la scuola pubblica ed a marcarne la sua laicità. Sono anni percorsi da spinte anticlericali particolarmente robuste (con punte acute a partire dalla seconda metà degli anni '60, con esiti di

[13] Stando ai dati forniti dall'Ottino, nel 1873 uscivano 38 periodici di carattere scolastico (didattici e politico-pedagogici) per una tiratura complessiva (riferita tuttavia soltanto a 31 testate) di 21.800 copie. Di questi 7 erano lombardi, 6 torinesi, 6 toscani, 3 genovesi, 11 centro-meridionali. Nonostante il relativamente limitato numero di fogli didattico-scolastici pubblicati (pari ad appena il 15% circa del totale), Torino era nettamente in testa sia in quanto a copie diffuse (7.800 pari al 37,3%) sia come periodici di maggior successo: tra i cinque fogli più diffusi in assoluto, ben tre erano torinesi («La guida del maestro italiano», 3.000 copie; «L'osservatore scolastico», 1.500 copie alla pari con «L'educatore» di Firenze; «L'istitutore» 1.200 copie; al 5° posto «L'amico delle scuole popolari» di Napoli con 1.100 copie). Dati rielaborati sulle cifre indicate in G. OTTINO, *La stampa periodica, il commercio dei libri e la tipografia in Italia*, Milano 1875, pp. 23-40. Circa l'editoria scolastica rinvio a E. DE FORT, *Storia della scuola elementare in Italia*, cit., pp. 225-38 e I. PORCIANI, *Il libro di testo come oggetto di ricerca*, cit., soprattutto pp. 246-59.

rilievo anche sul piano politico-scolastico, ed una ripresa sul finire degli anni '80 in coincidenza con l'esaurirsi delle speranze conciliatoriste), segnati da una spiccata simpatia per il modello bismarckiano e contraddistinti, via via sempre più nettamente, da quello che lo Chabod ha definito l'«oggettivarsi» del principio di nazionalità, vale a dire «nel suo naturalizzarsi, essa che era stata invece spirito, animo, fede»[14].

Gli orientamenti politico-scolastici degli anni '70 e '80 si svolgono attraverso un complesso intreccio di norme e regolamenti raccolti in quattro ambiti principali: 1°) disposizioni intese ad eliminare (o attenuare) dalla scuola quei caratteri religiosi o confessionali ancora presenti nella legislazione del 1859 (soppressione delle facoltà di Teologia, legge 26 gennaio 1873; passaggio dalla obbligatorietà alla facoltatività dell'insegnamento della religione cattolica nelle scuole elementari, circolare del 29 settembre 1870, poi di fatto confermata dalla legge 15 luglio 1877; soppressione dei direttori spirituali nelle scuole secondarie, legge 23 giugno 1877); 2°) norme volte ad incrementare la frequenza della scuola elementare ed a migliorare le scuole (ridefinizione dell'obbligo d'istruzione, legge 15 luglio 1877; agevolazioni ai comuni nella costruzione degli edifici destinati all'istruzione obbligatoria, legge 18 luglio 1878); 3°) provvedimenti per il miglioramento delle condizioni dei maestri (aumento del 10% del minimo dello stipendio ai maestri, legge 9 luglio 1876; istituzione del Monte-pensioni, legge 16 dicembre 1878; i maestri accedono al diritto di voto con la legge elettorale del 1882; testo unico sugli stipendi, la nomina e il licenziamento dei maestri elementari, regio decreto 19 aprile 1885); 4°) disposizioni per la modernizzazione pedagogico-didattica (istituzione di un Museo d'istruzione e d'educazione in Roma, regio decreto 15 novembre 1874; introduzione dell'insegnamento della ginnastica nelle scuole di ogni ordine e grado, legge 18 luglio 1878; creazione degli Istituti superiori

[14] F. CHABOD, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, I, Bari 1865, p. 62.

femminili di Magistero di Roma e Firenze, regio decreto 16 dicembre 1878; regolamento unico per le scuole elementari, regio decreto 16 febbraio 1888; nuove istruzioni e programmi didattici per le scuole elementari, regio decreto 25 settembre 1888).

L'attivismo dei liberali italiani in materia scolastica non rappresentò in quegli anni un episodio isolato, ma riflesse un orientamento comune a molti Paesi europei impegnati, d'un lato, a contrastare l'influenza della Chiesa in un settore percepito d'importanza decisiva nella formazione di una coscienza nazionale e, dall'altro, a rispondere alle esigenze che scaturivano, con dosature diverse, dagli sforzi di modernizzazione socio-economica nonché a favorire, attraverso l'interiorizzazione del senso dell'ordine sociale e della disciplina, anche la potenza degli eserciti.

Interventi in materia scolastica si ebbero nel 1872-73 in Prussia nel senso di una pronunciata laicizzazione del sistema scolastico ed un notevole potenziamento dell'istruzione popolare pubblica (esaurita la fase più acuta del *Kulturkampf* questa legislazione fu nuovamente rivista con esiti meno radicali). In Belgio i liberali introdussero, nel 1878, il principio della laicità nell'insegnamento elementare concedendo l'accesso al parroco nella scuola solo per un insegnamento facoltativo del catechismo. In Francia la legge Ferry del 1882 stabilì la gratuità, laicità ed obbligatorietà dell'istruzione elementare e l'insegnamento religioso tradizionale fu sostituito con nozioni di «istruzione morale e civica». Con una successiva disposizione del 1886 fu previsto che i religiosi insegnanti fosser sostituiti a mano a mano che i posti risultassero vacanti. Per avere un'idea del rivolgimento innescato da questo provvedimento va ricordato che nelle scuole primarie francesi agivano allora ben 3600 Fratelli delle Scuole Cristiane e circa 15 mila religiose.

Per quanto riguardò l'Italia il rinnovato interesse verso i problemi scolastici e la più puntuale attenzione per l'istruzione elementare e popolare s'intrecciò con altre rilevanti questioni politiche: in primo luogo quella ecclesiastica, ma anche quella elettorale e quella militare.

Un'ormai nutrita ed importante serie di studi ha consentito di situare in modo meno astratto lo svolgersi dei dibattiti sulla scuola ponendone in luce il ruolo centrale rispetto alla più ampia vicenda dei rapporti tra Stato e Chiesa. Lo Stato era impegnato a rivendicare e sostenere, attraverso il principio della laicità, non solo la conservazione del potere da parte della nuova classe dirigente, ma la base stessa della sua legittimazione intorno a cui si stava compiendo, nonostante lentezze, contraddizioni e contrasti talora drammatici, l'unificazione della borghesia italiana. La scuola fu luogo di scontro perché la Chiesa, che si sentiva depositaria della prerogativa educativa, non solo vedeva messo in discussione il principio educativo cristiano con la diffusione di una cultura razionalistica ed evoluzionistica che non di rado scadeva in forme scientiste, ma perché lo Stato rivendicando a sé il diritto-dovere di provvedere alla formazione delle giovani generazioni, negava alla Chiesa un'esplicita funzione educativa pubblica.

Questa impostazione non attese gli uomini della sinistra per essere affermata ed attuata anche se, dopo il 1875, essa si manifestò in modi più aggressivi, nutrita di quella cultura radicaleggiante che spesso si congiungeva a motivi vivacemente anticlericali e, più raramente, antireligiosi. Essa trovava logiche premesse nell'impostazione stessa della legge Casati che, prolungando i motivi politico-scolastici piemontesi, era ispirata ad un sostanziale separatismo. Nonostante le concessioni in materia d'insegnamento religioso e di libertà scolastica, la legislazione del '59 era abbastanza «laica» nei suoi principi costitutivi da poter resistere e funzionare egregiamente anche quando tra Stato e Chiesa s'imboccò la strada di una pronunciata estraneità se non di aperto conflitto. La riprova sta nel fatto che nemmeno dalle posizioni politiche estreme venne formulata la proposta di una nuova legislazione scolastica organica e che, perciò, i vari provvedimenti adottati negli ultimi decenni dell'Ottocento furono sempre considerati integrativi e migliorativi, mai sostitutivi, della legge Casati[15].

[15] Fin dall'indomani della legge Bon Compagni del 4 ottobre 1848, la

Lo stretto intreccio tra questione ecclesiastica e questione scolastica è efficacemente documentato dalla figura dei due ministri dell'istruzione, Cesare Correnti e Michele Coppino, che lasciarono in sede politica e legislativa tracce profonde. Al Correnti si deve sia (come di solito si ricorda) la proposta del 1872 di abolire le facoltà di Teologia, sia più in generale, la messa a punto (durante il suo secondo ministero, tra il 1869 e il 1872) di numerosi progetti legislativi scolastici che spaziavano dall'Università all'istruzione secondaria, dai musei all'educazione dei sordomuti. Ma il Correnti affrontò soprattutto con grande decisione il problema dell'istruzione obbligatoria strettamente pensata in rapporto al tema della laicità. Nell'insieme si trattò, come è stato notato, di una gran mole di indicazioni e suggestioni che, se non riuscì a concretarsi durante la permanenza del Correnti alla guida del ministero, rappresentò tuttavia (specie per quanto concerneva l'istruzione obbligatoria) uno dei punti di riferimento costanti per i ministri che lo seguirono[16] fino al

Chiesa piemontese manifestò aperte diffidenze verso l'accresciuto impegno dello Stato in materia d'istruzione, nonostante che il provvedimento si sforzasse, come è ben noto, di armonizzare il nuovo orientamento con il dettato dello Statuto che dichiarava la religione cattolica religione di Stato. Nel Congresso dei vescovi piemontesi di Villanovetta (1849) fu riaffermato il diritto di esaminare i maestri e gli scolari in materia di catechismo ed il dovere dei parroci d'esercitare una sorveglianza nelle scuole della loro parrocchia per quanto concerneva l'insegnamento religioso e la morale. Negli anni successivi gli attriti tra la Chiesa ed i governi cavourriani s'intensificarono in relazione a varie vicende come la circolare del ministro Gioia sui seminari, il caso Nuytz e, più tardi, le già ricordate iniziative accentratrici del Lanza. Cfr. G. GRISERI, *L'istruzione primaria in Piemonte (1831-1856)*, Torino 1973, pp. 68-75; B. FERRARI, *La politica scolastica del Cavour*, cit., pp. 162-220.

[16] Sull'importanza del Correnti ministro dell'Istruzione ha giustamente richiamato l'attenzione il saggio di B. PISA, *Cesare Correnti e il dibattito sulla laicità dell'insegnamento*, in «Rassegna storica del Risorgimento», 1975, n. 2, pp. 212-29, rilevandone il carattere anticipatore rispetto alla successiva legislazione della sinistra. Su questa linea anche le osservazioni di F. FONZI, *Crisi della sinistra storica e nascita del movimento operaio*, in *Cultura e società in Italia nell'età umbertina. Problemi e ricerche*, Milano 1981, pp. 82-83 e L. PAZZAGLIA, *Educazione e scuola nel programma dell'Opera dei Congressi (1874-1904)*, in *Cultura e società in Italia*, cit., pp. 426-28.

Coppino al cui nome fu poi legata la legislazione del 1877.

Per il Correnti all'indebolimento della Chiesa (la «Chiesa della tradizione», cioè del passato, che andava tollerata per evidenti ragioni di opportunità di ordine interno ed internazionale, ma da controllare strettamente) sotto il profilo politico, patrimoniale e, per quanto possibile, anche sociale, doveva corrispondere la promozione di una «educazione nazionale» animata dallo Stato capace di associare i valori risorgimentali ad un sapere razionalistico e positivistico. In tal modo si sarebbe creato un nuovo e moderno principio educativo in grado di porsi in termini alternativi rispetto alla forza educativa della Chiesa per la quale si auspicava un ampio rinnovamento tale da metterla in linea con il moderno progresso[17], secondo un auspicio spesso ricorrente nell'anticlericalismo del tempo. Quanto al Coppino, introdotta la distinzione tra il cristianesimo diffuso nella coscienza nazionale ed il cattolicesimo di Roma, inteso quale organizzazione dottrinale e storica del potere della Chiesa, non esitava a negare allo Stato qualsiasi competenza in materia religiosa. Schierandosi a favore della soppressione delle facoltà di Teologia, l'uomo politico piemontese affermava che «lo Stato non può essere giudice di quella che sia la buona o la cattiva teologia...; lo Stato è laico, non dico che sia ateo o ignorante, lo Stato deve sapere almeno questo che quello che è fede non può essere deciso da lui»[18]. Del tutto personale e priva-

[17] Sulla concezione laica del cristianesimo del Correnti e le relative conseguenze che ne faceva scaturire sul piano dell'insegnamento religioso nella scuola pubblica vedi le annotazioni di B. Pisa nel sopracitato saggio, pp. 216-20, 223-25 e 229. Più in generale su laicità, laicismo e orientamenti anticlericali negli anni dei governi della destra cfr., con tesi in parte diverse, P. SCOPPOLA, *Laicismo e anticlericalismo*, in *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*, II, Milano 1973, pp. 225-74 e G. VERUCCI, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità*, cit., pp. 65-81. Conservano sempre il loro fascino le ormai classiche pagine dedicate all'argomento da A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino 1963, pp. 173-263.

[18] A.A. MOLA, *Michele Coppino. 1822-1901. Scritti e discorsi*, Alba 1978, p. 224 (intervento alla Camera dei Deputati pronunciato il 30 aprile 1872 durante il dibattito sulla soppressione delle facoltà di Teologia).

to era quindi il sentimento religioso e pertanto estranea allo Stato doveva essere qualunque forma di studi teologici o di insegnamento religioso che in Italia non avrebbero potuto fare a meno di essere cattolici e quindi, più che altrove, profondamente segnati dalla presenza della Chiesa[19].

L'iniziativa ministeriale del Correnti (che nell'ottobre 1876 svolse una parte di rilievo nell'orientare il Depretis in materia ecclesiastica e scolastica in fase di stesura del programma del primo governo della sinistra)[20] e quella del Coppino riflessero inoltre, sul piano dell'approccio culturale, quella mentalità laica e razionalista, già in parte influenzata dalla circolazione di temi positivistici ed evoluzionistici, che cominciava a marcare sempre più nettamente una parte della borghesia italiana. Questa, mentre era disposta in genere a riconoscere un certo valore educativo al sentimento religioso (anche se non mancavano istanze radicali che, eredi di una secolare polemica contro la disciplina cattolica, attribuivano allo Stato compiti attivi nella rimozione dell'influenza della Chiesa nella società) interpretava tuttavia il problema religioso in chiave vagamente deista o riducendolo a generico messaggio di solidarietà umana o in forme antidogmatiche compatibili con il riconoscimento che la scienza e non la fede forniva la chiave di lettura dell'esistenza dell'uomo e del mondo.

Al proposito, dunque, di ridimensionare il peso educativo della Chiesa, corrispose una duplice iniziativa: la riduzione dell'insegnamento religioso da obbligatorio (come aveva previsto la legge Casati) a facoltativo ed il rafforzamento dell'influenza dello Stato nelle scuole mediante il potenziamento dei poteri di sorveglianza e controllo.

In ordine alla prima questione si sa che fin dalla metà degli anni '60, in coincidenza cioè con l'ondata di anticlericalismo che percorse l'opinione pubblica ed il mondo politico in seguito all'atteggiamento di netta chiusura assunto dalla

[19] *Ibidem*, p. 33.

[20] F. Fonzi, *Crisi della sinistra storica*, cit., p. 82. Sul programma scolastico della sinistra M. Bendiscioli, *La Sinistra storica e la scuola*, in «Studium», 1977, n. 4, pp. 447-67.

Chiesa di fronte alla questione romana ed al rafforzarsi all'interno del mondo cattolico delle posizioni intransigenti a scapito di quelle cattolico-liberali, si accentuarono le spinte per una decisa svolta dell'istruzione pubblica nel senso di una maggiore laicità. Il primo gesto che avrebbe dovuto segnare l'inversione di rotta era individuato nella soppressione o, per lo meno, nella riduzione alla facoltatività dell'insegnamento religioso. Non c'è qui lo spazio per seguire le varie vicende che portarono prima il ministro Coppino a non emanare i programmi di religione in occasione della elaborazione dei programmi per la scuola elementare del 1867 e poi il ministro Correnti a modificare in modo radicale in materia d'istruzione religiosa la legge del '59, mediante una semplice circolare (29 settembre 1870, confermata con un'analoga circolare il 12 luglio 1871), disponendo che fosse impartita soltanto ai figli di quei genitori che la richiedessero.

Specialmente l'iniziativa del Correnti fu percepita dal mondo cattolico (invero non del tutto a torto) come un vero e proprio «colpo di mano». Per giustificare il proprio operato il ministro aveva posto a confronto due articoli della legge Casati, il 315 (che includeva l'insegnamento religioso tra le materie obbligatorie) ed il 374 (che prevedeva la dispensa per gli allievi «i cui parenti avranno dichiarato di prendere essi stessi cura della loro istruzione religiosa»). Muovendo dalla constatazione che il clima politico-culturale era notevolmente cambiato rispetto al 1859 e che il principio dell'insegnamento obbligatorio contrastava con la libertà di coscienza, il Correnti trasformava quella che nella Casati era prevista come eccezione nella regola generale. Nonostante la severa opposizione dei cattolici e le perplessità di una parte stessa del mondo liberale, l'impostazione data dal Correnti ebbe successive conferme a partire dalla legge sull'istruzione obbligatoria del 1877 che, anche in questo caso aggirando la Casati, «dimenticò» di includere nell'elenco delle materie obbligatorie l'insegnamento religioso al cui posto furono indicate le «prime nozioni dei doveri dell'uomo e del cittadino»[21].

[21] La ricostruzione delle varie vicende che portarono alla sanzione della

Per quanto riguarda la seconda questione, il rafforzamento dei poteri di controllo dello Stato anche e, forse, soprattutto nel settore dell'istruzione elementare, va ricordato che la legge Casati aveva previsto, quale organo di governo scolastico-amministrativo periferico, il Consiglio provinciale per le scuole, presieduto dal provveditore agli studi e composto in forma mista da membri di provenienza scolastica e, in numero minore, da amministratori locali: un organo, dunque, con funzioni in prevalenza di decentramento burocratico, ma anche dotato in certa misura di taluni poteri d'iniziativa e deliberativi. Una netta svolta accentratrice si verificò con il decreto del 22 settembre 1867 voluto dal Coppino che trasferì la presidenza del Consiglio provinciale dal provveditore al prefetto riducendo quello a funzionario subalterno a questo e, quasi a marcare anche sul piano pubblico la nuova situazione, disponendo che l'ufficio del provveditore avesse sede presso la prefettura. Secondo il decreto, che modificava in modo sostanziale la legge Casati, spettava ora al prefetto la «soprintendenza generale di tutto ciò che attiene all'istruzione classica, tecnica, normale magistrale ed elementare, così pubblica che privata». Il potere del prefetto fu ulteriormente rafforzato con un successivo decreto (20 ottobre 1867) con cui fu nominato superiore gerarchico dei funzionari dell'amministrazione scolastica periferica.

Vennero in tal modo del tutto (e definitivamente) battuti i tentativi sostenuti da alcuni autorevoli esponenti del mondo

facoltatività dell'insegnamento religioso nella scuola elementare in C. BETTI, *La religione a scuola tra obbligo e facoltatività*, I, Firenze 1989, pp. 14-100. Per le posizioni dei cattolici intransigenti rinvio al già citato saggio di L. Pazzaglia sull'Opera dei Congressi. Manca, purtroppo, ancora uno studio sui settori scolastici cattolico-liberali eredi della tradizione separatista piemontese, sempre più inclinanti negli anni '70 ed '80 verso posizioni decisamente conservatrici, che ebbero un ruolo di primo piano sia nella pubblicistica scolastica («La guida del maestro italiano», «Il Baretti» e altri) sia in sede universitaria attraverso il magistero del pedagogista Giuseppe Allievo. In questi ambienti alla dura polemica contro la laicizzazione della scuola ed il crescente interventismo dello Stato, corrispose, in genere, la serena accettazione della società liberale, senza quegli atteggiamenti oltranzistici che invece non mancarono tra gli intransigenti.

pedagogico e politico orientati a scongiurare un eccessivo centralismo scolastico, istanze che trovarono udienza non soltanto a livello di opinione pubblica, ma anche nei provvedimenti adottati dal ministro Berti con un decreto del 6 dicembre 1866. L'iniziativa dell'uomo politico torinese, che negli anni '50 aveva parimenti sostenuto le ragioni della libertà d'insegnamento e dell'autonomia della scuola contro il centralismo del Lanza[22], era giunta tuttavia fuori tempo quando ormai l'insieme della prima legislazione unitaria (legge comunale e provinciale, legge elettorale, la stessa Casati) ubbidiva ad un'ottica comune: era perciò illusorio pensare di cambiarne una senza intervenire globalmente sul quadro politico-istituzionale complessivo[23].

Ed infatti meno di un anno più tardi il Coppino provvedeva, nel modo che abbiamo visto, a far valere le ragioni del centralismo su quelle della pur modesta autonomia assegnata all'amministrazione periferica dalla legge del '59. L'attribuzione della vigilanza sulla scuola al prefetto, che cercava giustificazione nell'esigenza di rafforzare l'autorità del Consiglio provinciale delle scuole di fronte ai comuni, finì per determinare la completa perdita di autonomia dell'am-

[22] Il Berti svolse un ruolo di primo piano nei dibattiti scolastici piemontesi degli anni '50, attestandosi su posizioni favorevoli alla libertà d'insegnamento e per una larga autonomia della scuola rispetto al potere politico. Nel 1851 ingaggiò una vivace polemica con lo Spaventa (cfr. B. SPAVENTA, *La libertà d'insegnamento, una polemica di settant'anni fa*, introduzione, appendice e note a cura di G. GENTILE, Firenze 1920; B. SPAVENTA, *Lo Stato moderno e la libertà d'insegnamento*, a cura di F. ALDERISIO, Firenze 1962) difendendo ad oltranza la tesi della libertà d'insegnamento. Per quanto riguarda l'autonomia della scuola si rinvia alle posizioni assunte dal periodico scolastico «L'Istitutore», diretto dal Berti dall'agosto 1852 all'aprile 1856 (quando gli subentrò il prof. Lanza, già redattore-capo e suo stretto collaboratore), avverse agli orientamenti ministeriali del Lanza, propenso, invece, ad un ruolo più attivo dello Stato specie nel settore della formazione degli insegnanti onde rendere indipendente la scuola pubblica dalla necessità di rivolgersi alle congregazioni religiose o al clero secolare. Su questo R. BERARDI, *Scuola e politica nel Risorgimento*, cit., pp. 171-74.

[23] G. TALAMO, *Centralismo e autonomia nell'organizzazione scolastica dalla legge Casati alla prima guerra mondiale*, in *Storia della scuola e storia d'Italia*, cit., pp. 97-112.

ministrazione periferica, impostando il rapporto centro-periferia nel senso di una generale subordinazione del sistema scolastico (compresa la scuola elementare anche se restò di competenza comunale fino al 1911) agli orientamenti espressi dal potere centrale.

La linea tracciata con più cautela dalla Casati, prima, e rafforzata dal decreto Coppino, poi, fu perseguita senza cedimenti negli anni della sinistra che videro il potenziamento – logica conseguenza – sia del peso e degli organici dell'amministrazione centrale sia del servizio ispettivo[24]. Se le inchieste consentivano di accertare deficienze e problemi, soltanto l'ispezione continua ed accurata delle scuole avrebbe potuto renderle «conscie di sé, dei loro doveri, del loro indirizzo», garantire – in altre parole – lo sviluppo di un modello scolastico abbastanza omogeneo e ideologicamente sicuro.

In modo, dunque, diverso ma convergente rispetto all'obiettivo finale, tanto le vicende relative all'insegnamento religioso nelle scuole elementari (presto seguite dalla soppressione dei direttori spirituali negli istituti secondari) quanto quelle riguardanti il rafforzamento dello Stato anche sulle scuole comunali concorsero allo scopo di assicurare alla scuola una finalità abbastanza laica (almeno a livello di enunciazioni di principio perché, come vedremo, sul piano pratico le cose si svolsero in modo più complesso), capace di promuovere la condivisione dei valori borghesi e nazionali ad un'area sempre più ampia di cittadini alfabetizzati. Questi obiettivi appaiono tanto più chiari ed evidenti se si considera la precedenza assegnata all'istruzione rispetto all'ampliamento dell'elettorato. Tale questione trovava particolare udienza nella sinistra di quegli anni che mirava, come è noto, ad allargare le basi del consenso allo Stato liberale verso la piccola borghesia e gli strati più alti dei ceti popolari urbani attuando, in tal modo, una sorta di strategia politico-pedagogica intesa ad integrare in modo graduale nella società borghese strati

[24] R. Ugolini, *Per una storia dell'amministrazione centrale. Il Ministero della Pubblica Istruzione 1859-1881*, Roma 1979; D. Ragazzini, *Il governo della scuola*, in *Storia della scuola e storia d'Italia*, cit., pp. 126-53.

sociali sempre più ampi. Nella cultura degli uomini della sinistra – politici come Coppino e Baccelli, intellettuali e pedagogisti come Villari, Gabelli, Angiulli, Siciliani ed altri – l'istruzione popolare era concepita come occasione e strumento di emancipazione ed elevazione dei ceti subalterni in vista di un riscatto non solo personale, ma più ampiamente politico e sociale. In tal modo, senza mai giungere a porre in discussione il principio educativo di un modello trasmesso dall'alto, si sarebbe dovuto procedere alla graduale cooptazione di nuovi gruppi e ceti secondo forme capaci di unire «istruzione» ed «educazione» e modalità capaci di assicurare la stabilità sociale[25].

La stessa soluzione della «questione sociale» era fatta discendere dalla forza di penetrazione dell'ideologia laica, patriottica e unitaria tra le masse popolari. Queste, rimaste estranee al moto risorgimentale ed alla rivoluzione borghese ed esposte all'influenza delle forze conservatrici e reazionarie, andavano coinvolte in un vasto e complesso progetto pedagogico che consentisse, nel medesimo tempo, il superamento della loro arretratezza ideologica ed il miglioramento delle loro condizioni in vista di un più attivo inserimento nella vita produttiva del paese. Non mancarono coloro che non fecero mistero del loro scetticismo su un'eccessiva fiducia nella forza di trasformazione, anche sociale, affidata alla scuola, compito ritenuto (non a torto) sproporzionato alle sue forze. Secondo il Villari (autore di un celebre saggio sull'argomento apparso nel 1872 sulla «Nuova Antologia» e motivo di vivaci discussioni) la diffusione dell'istruzione si doveva affiancare ad un programma di riforme capace di

[25] Su questi temi esiste in campo pedagogico ormai una vasta letteratura. Mi limito a citare i lavori più significativi: D. BERTONI-JOVINE-R. TISATO, *Positivismo pedagogico*, 2 voll., Torino 1973-76 (soprattutto l'introduzione al primo volume, pp. 12-65); F. CAMBI, *La pedagogia borghese nell'Italia moderna*, Firenze 1974, pp. 51-98; R.S. DI POL, *Studi sulla pedagogia scientifica in Italia*, Torino 1988; R. TISATO, *Studi sul positivismo pedagogico in Italia*, Padova 1967. L'antologia curata da U. SPIRITO, *Il pensiero pedagogico del positivismo*, Firenze 1956, resta un buon punto di partenza anche se l'interpretazione prospettata risulta ormai un po' obsoleta.

porre rimedio ad «una moltitudine che affoga nella miseria, nella fame e nella corruzione»[26].

Come hanno dimostrato le ricerche del Verucci, una parte della borghesia laica più consapevolmente impegnata anche sul piano sociale si sforzò di coniugare perciò entrambe le esigenze, cioè quella dell'istruzione e dell'educazione (sia attraverso la scuola sia mediante la circolazione di una cultura pensata e scritta per i ceti popolari) e quella di concrete iniziative in campo sociale ed economico con la diffusione, ad esempio, delle società di mutuo soccorso. Si trattava, in sostanza, dell'attuarsi del progetto mazziniano nel quale i valori etico-nazionali e le categorie economiche dovevano integrarsi scongiurando in tal modo l'ipotesi che una lettura di classe sovrastasse o annullasse l'idea di nazione.

Le vicende scolastiche relative al rafforzamento del principio dell'obbligo d'istruzione si situarono all'interno di tali preoccupazioni. L'ampliamento della base elettorale, come è stato rilevato, fu subordinata all'approvazione della legge del 1877 che regolamentò in forme anche coercitive il diritto-dovere di mandare i figli a scuola[27]. Le nuove norme elettorali vennero più tardi, cinque anni dopo per le elezioni politiche (1882) ed addirittura undici per quelle amministrative (1888), predisposte in modo «da escludere o da limitare al massimo l'influenza non tanto degli operai, già in gran parte conquistati alla nuova cultura e perciò ammessi in gran numero al voto, ma degli abitanti delle campagne, essendo le preoccupazioni, economiche e sociali della classe dominante, strettamente legate a quelle culturali e politiche»[28]. Gli ambienti della sinistra, compresa quella radicale, erano in-

[26] Il saggio del Villari (pubblicato sulla «Nuova Antologia» del 1° novembre 1872 col titolo *La scuola e la questione sociale*), si trova ora anche in D. BERTONI-JOVINE-R. TISATO, *Positivismo pedagogico*, cit., I, pp. 304-45 a cui rinviamo.

[27] G. TALAMO, *Istruzione obbligatoria ed estensione del suffragio*, in *Atti del XLIX Congresso di storia del Risorgimento, Viterbo 30 settembre-3 ottobre 1978*, Roma 1980, pp. 59-110.

[28] F. FONZI, *Crisi della sinistra storica*, cit., p. 86.

fatti convinti, al di là della retorica sul suffragio universale, che l'estensione del voto non poteva essere lasciata a se stessa: erano ancora troppo vive le emozioni suscitate dal «petrolio parigino» per non controassicurarsi mediante un adeguato piano di educazione popolare nel quale il leggere, lo scrivere e il far di conto si unissero ad una solida formazione etica.

Non era, a questo riguardo, certamente casuale che, se si guardava certo con simpatia alla legislazione laica della Terza Repubblica, il modello scolastico cui si faceva tuttavia più volentieri riferimento era quello prussiano, non solo perché «l'insegnamento della Prussia» si traduceva in un'ammirazione, qualche volta anche fuori misura, per i diversi aspetti della vita politica, economica e militare tedesca, ma perché la scuola laica disegnata e potenziata dalle vicende del *Kulturkampf*, il senso di ordine e di progresso garantito dalla buona qualità dei maestri, gli alti tassi di scolarizzazione congiunti ad un forte senso di appartenenza nazionale sembravano indicare una sicura via verso cui orientarsi e rappresentavano un modello cui ispirarsi.

Negli anni '70 ed '80 si moltiplicarono perciò i viaggi con scopi pedagogici e le missioni ministeriali in Germania per ricavare qualche utile indicazione per migliorare (meglio se senza troppe spese) la qualità dell'istruzione da noi. Una puntuale indagine su che cosa rappresentò in Italia soprattutto il modello scolastico prussiano, specialmente nel decennio successivo al 1870, tra i pedagogisti e gli uomini di scuola e, più in generale, nell'opinione pubblica colta, potrebbe fornire utili indicazioni per la miglior comprensione di taluni fenomeni e tendenze.

L'esempio tedesco, congiunto alla grande emozione provocata dai dati del censimento del 1871 da cui risultava che un italiano su quattro era analfabeta con un'insignificante riduzione rispetto a dieci anni prima (dal 78% al 73%), ebbe notevole parte nell'accelerare il dibattito sull'istruzione obbligatoria nonché sul rapporto tra istruzione, esercito e forza militare. La stretta correlazione tra scuola elementare e servizio militare trovò accesi sostenitori, fin dai tempi dei di-

battiti sulla legislazione del '77, negli ambienti della sinistra democratica a giudizio dei quali la disciplina militare avrebbe risposto meglio d'ogni altra all'obiettivo di plasmare la nazione e di assicurarne le fortune in un'Europa ormai travolta dalle logiche nazionalistiche[29]. Sul rapporto istruzione-esercito si pronunciava lo stesso ministro dell'Istruzione Francesco De Sanctis – tornato al Ministero dopo 17 anni dal primo incarico – in occasione della discussione sulla proposta di introdurre l'insegnamento della ginnastica nelle scuole di ogni ordine e grado:

«Quale è stato l'effetto prodotto dalla guerra nel 1870, da tutto quel complesso di virtù militari che fecero vincere la Germania? Abbiamo avuto un esempio che ci ha impensieriti. Tutti i Paesi hanno cercato di provvedere ai loro armamenti. Ma gli eserciti non s'improvvisano. Non basta decretare sulla carta un ordine militare, simile a quello della Prussia, per avere un esercito somigliante. Il soldato suppone che ci sia l'uomo; l'uomo non si forma né in tre né in quattro né in sette anni; l'uomo si forma fin dal principio, con l'educazione virile»[30].

Per quanto riguardava l'insegnamento della ginnastica lo si associava volentieri all'epopea risorgimentale: avviato in Piemonte negli anni carlalbertini, si era rapidamente sviluppato sia attraverso le Società di ginnastica (erette sul modello di quella torinese del 1844) sia attraverso i maestri di scuola. L'importanza educativa dell'esercizio fisico era stata

[29] Si veda, tra gli altri, ad esempio il caso di L. Pianciani, relatore sul progetto di legge Coppino, che in occasione del dibattito prospettò il binomio «istruzione-educazione» in chiave anche militare: «Piuttosto che istruzione ci vuole cuore, ci vuole anima, ci vuole persona la quale dica: ... voglio giovare al mio simile, voglio che questi giovani che oggi sono come bruti, possano crescere come uomini. Questi sono, credo, i sentimenti che debbono dominare nei maestri, e questi non s'acquistano con il diploma di una università o di un corpo pedagogico; si acquistano col sentimento del dovere. Ed è perciò che io stimo utile il soldato, perché il sentimento del dovere, il sentimento dell'onore, la carità per i suoi simili nel nostro esercito esistono e sono sempre più sviluppati» (cit. in A.A. MOLA, *Michele Coppino. 1820-1901*, cit., p. 35).

[30] Così nel discorso pronunciato il 17 giugno 1878 alla Camera dei Deputati, ora in D. BERTONI-JOVINE-R. TISATO, *Positivismo pedagogico*, cit., I, p. 193.

sostenuta da quel gruppo di educatori e pedagogisti che, dagli anni '40 in poi, avevano promosso il rinnovamento educativo e scolastico in Piemonte. Di ginnastica si erano occupati, in particolare, il Bon Compagni (che se n'era fatto promotore negli asili infantili)[31], il Rayneri che vi aveva interamente dedicato il quinto libro della sua opera più importante[32] ed il Ricardi di Netro che si era principalmente occupato della preparazione degli insegnanti[33]. Ginnastica ed esercizi paramilitari erano diventati così popolari a Torino intorno al '48 che anche sacerdoti come don Cocchi e don Bosco, impegnati nell'educazione dei giovani che affollavano gli oratori, non poterono prescinderne anche se, come nel caso del fondatore dei Salesiani, si manifestava qualche riserva.

Naturalmente gli uomini di scuola che si erano occupati del problema muovevano dall'esigenza di un armonico sviluppo tra educazione intellettuale, morale e fisica senza immediate preoccupazioni in ordine all'addestramento militare. Queste erano invece in cima agli interessi delle gerarchie militari (che speravano di avvalersi per la formazione delle reclute di quanto già appreso nella scuola) e degli ambienti politici ove le buone prove dell'esercito piemontese nella seconda

[31] Qualche cenno in C. Bon Compagni, *Delle scuole infantili*, Torino 1839, ma più ampiamente nella serie di articoli intitolati *Pedagogia dell'infanzia* apparsi sul periodico, diretto da L. Valerio, «Letture di famiglia» a partire dal 9 luglio 1842 (cfr. soprattutto il fascicolo n. 11, 18 marzo 1843, pp. 84-85). L'art. 27 del *Regolamento della Società per l'istituzione delle scuole infantili*, Torino 1839 (presieduta dal Bon Compagni) prevedeva lo svolgimento di «esercizi più adattati alla loro età e graduati nel modo più atto a sviluppare le forze del corpo».

[32] G.A. Rayneri, *Della pedagogica. Libri cinque*, Torino 1859, poi seconda edizione riveduta e corretta Torino 1877 (qui, pp. 590-611).

[33] Sul ruolo svolto da E. Ricardi di Netro in favore della pratica ginnastica vedi F. Valletti, *Storia della ginnastica*, Milano 1893, pp. 64-82; D. Chiaves, *Discorsi commemorativi di glorie italiane*, Torino 1896, pp. 179-84. Più in generale sulla cosiddetta «scuola torinese» di ginnastica: P. Romano, *Storia dell'educazione fisica in relazione coll'educazione in generale*, II, Torino 1925, pp. 507-11 e il recente G. Bonetta, *Corpo e nazione. L'educazione ginnastica, igienica e sessuale nell'Italia liberale*, Milano 1990, pp. 85-92.

guerra d'indipendenza (che contrastavano così vistosamente con le disfatte del '66) erano anche ricondotte ad una preparazione militare che si era potuta innestare su una larga pratica (invero non solo scolastica) fisico-educativa ed una scuola quasi capillarmente frequentata almeno dai maschi.

Negli anni '70 fu esattamente questo filone di pensiero a riproporsi anche se con accentuazioni che riflettevano una situazione condizionata dal mutato quadro internazionale. Si cominciò così, sempre più insistentemente, ad indicare tra i fini costitutivi dell'educazione scolastica una «religione della patria» prospettata innanzi tutto sul piano dei grandi ideali ma anche, e più concretamente, interpretata come preparazione del cittadino-soldato. Questa impostazione s'intrecciava funzionalmente con la celebrazione di Roma antica ed il costituirsi del più avventuroso mito della Terza Italia, tratti, com'è noto, caratteristici della cultura italiana all'indomani di Porta Pia[34]. Lo stesso De Sanctis, personalità aliena da estremizzazioni nazionalistiche ed ancor più da tentazioni imperialistiche, preoccupato di formare la «tempra» degli Italiani che da Machiavelli in poi gli sembrava essere venuta meno, rassicurava la Camera di aver concertato l'introduzione della ginnastica nelle scuole col ministro della Guerra «poiché ho studiato la questione in tutta la sua ampiezza... Un indirizzo militare non solamente io l'accetto, ma ringrazio la commissione di aver ancora sviluppato le idee che io ho voluto, così in generale, indicare nel mio disegno di legge»[35].

I programmi che tradussero sul piano pratico scolastico il provvedimento (dovuti in gran parte a Felice Valletti, erede della scuola fisico-educativa piemontese) documentano lo

[34] F. CHABOD, *Storia della politica estera*, cit., I, pp. 216-35 e 289-313; *La cultura italiana tra '800 e '900 e le origini del nazionalismo*, Firenze 1981, pp. 31-46 (Gaeta), 82-101 (Cesa) e 103-87 (Landucci); M. RIGOTTI-COLIN, *L'idée de Rome et l'idéologie imperialiste dans l'Italie libérale de 1870 à 1900*, in «Guerres mondiales et conflits contemporains», n. 161 (gennaio 1991), pp. 3-19.

[35] Intervento cit., pp. 192-93.

stretto rapporto tra ginnastica e forza militare. Se lo scopo primo della ginnastica era, invero, quello di potenziare l'educazione anche del corpo intesa come parte dell'educazione complessiva dell'uomo («gli uomini sani, robusti hanno l'intelligenza aperta, il temperamento eguale, la confidenza di sé, il carattere fermo, leale, tutto nell'uomo si tiene e si collega... onde quest'ultimo può dirsi in brevissime proporzioni immagine dell'universo-microcosmo»)[36], altro scopo dell'insegnamento ginnastico era, non di meno, quello di «formare cittadini atti a difendere il proprio Paese, cioè dei soldati. Pur troppo la forza governa ancora il mondo e l'indipendenza delle Nazioni riposa in gran parte sulla possibilità di opporre forza a forza... Senza soldati, senza virtù militari, con la sola intelligenza, con la sola astuzia politica non si difende a lungo l'indipendenza»[37].

Le vicende relative alla ginnastica non furono che uno dei segnali espressi in ordine all'esigenza di saldare, più di quanto non fosse accaduto in passato, istruzione ed esercito, presentato quale istituzione totale e sintesi delle virtù predicabili per la formazione dei giovani: dedizione alla patria, superamento della logica individualistica, celebrazione della disciplina come inserimento del «particolare» in un ordine più ampio e generale. La vocazione pedagogica dell'esercito si tradusse in due forme ugualmente indicative. In primo luogo esso fu concepito come luogo educativo non solo nei termini generali che abbiamo indicato, ma anche – più specificamente – come luogo di istruzione vera e propria con la moltiplicazione delle scuole reggimentali nelle quali sergenti e caporali più o meno alfabetizzati provvedevano a colmare le lacune più vistose delle reclute. Fino al 1880, anzi, i militari di leva venivano trattenuti sotto le armi finché non avessero imparato a leggere ed a scrivere; dopo tale data, per ragioni di bilancio, furono congedati qualunque fosse il loro grado d'istruzione.

[36] P. VIOTTO, *Storia antologica dell'educazione fisica in Italia. Testi, leggi, istituzioni*, Milano 1983, p. 179.

[37] *Ibidem*, p. 181.

Gli studiosi non hanno finora prestato un'adeguata attenzione a questo fenomeno che pur si prolunga per qualche decennio (le scuole reggimentali furono poi abolite con regio decreto 3 maggio 1892 per essere, in seguito, di nuovo ripristinate), anche se l'incidenza sul piano statistico dell'apporto fornito dalla scolarizzazione militare non sarebbe stato particolarmente significativo come dimostrerebbe la correlazione rilevata tra l'andamento sui dati della scolarità e quelli sull'analfabetismo[38]. L'esperienza delle scuole reggimentali fu, ad ogni modo, giudicata all'epoca in forme così lusinghiere da suggerire l'ipotesi d'impiegare come maestri, almeno nelle località meno accessibili, i sergenti in congedo (con qual competenza pedagogica si può immaginare), proposta che tuttavia non ebbe seguito anche per la ferma opposizione dei primi nuclei associativi magistrali e dei periodici scolastici[39].

Scuola ed esercito si trovarono strettamente associate, inoltre, in un progetto elaborato dal ministro Guido Baccelli nel 1881, più volte ripreso durante la sua prolungata permanenza al ministero (il Baccelli divide con il Coppino il primato di durata nell'incarico di ministro dell'Istruzione) e mai andato in porto, ma ugualmente significativo per cogliere tendenze ed orientamenti. Di fronte alle manifeste lacune della legge del 1877 il cui triennio obbligatorio era ben poca cosa

[38] Questa la tesi di E. De Fort, *Storia della scuola elementare in Italia*, cit., pp. 159-60.

[39] Tra il 1886 e il 1889, ad esempio, il periodico scolastico torinese «L'unione dei maestri elementari d'Italia», organo della Società di beneficenza tra gli insegnanti primari, ritornò più volte sulla temuta eventualità che i sottufficiali riaffermati per almeno 12 anni potessero ottenere automaticamente, salvo il possesso di determinati requisiti, il titolo di maestro elementare (cfr. 1886, 15 ottobre/n. 20). Qualche anno più tardi un'apposita circolare consentì ai Comuni di montagna di assumere militari congedati al posto dei maestri provocando una vibrata protesta del giornale: «E poi centinaia di insegnanti che sudano in una scuola normale per aversi la benedetta patente, non sono ancora occupati per mancanza di posti vacanti. Perché dunque si cercano di mettere nella carriera dell'insegnamento i sergenti i quali non saranno altri che spostati?» (cfr. 1889, 15 settembre/n. 32).

per assicurare un minimo di alfabetizzazione in grado di resistere per tutta la vita, il Baccelli avanzò la proposta di creare un doppio ciclo di scuola elementare: il primo doveva interessare l'età dell'infanzia e della fanciullezza (asilo e scuola elementare), il secondo rivolgersi all'età giovanile (16-19 anni) mediante appositi corsi serali finalizzati a «ridestare le cognizioni acquistate» e promuovere una «ginnastica militare generalizzata» affidata di preferenza a sottoufficiali dell'esercito. Di fronte al crescente dinamismo delle potenze europee ed alla volontà anche dell'Italia di rafforzarsi sul piano internazionale, l'impiego della ginnastica nella scuola nelle intenzioni del Baccelli e di quanti sostennero la sua proposta, cominciò a tingersi di venature più esplicitamente militariste, anticipando successive teorizzazioni sul ruolo della scuola, della ginnastica e della forza militare che avrebbero avuto, per esempio, in Pasquale Turiello una rigorosa, quanto lucida, curvatura imperialista[40].

III.

Un altro importante ambito di studio e di ricerca per adeguatamente capire ruolo sociale e funzionamento educativo della scuola è senz'altro rappresentato dal mondo della pedagogia. Anche su questo versante, specie negli ultimi vent'anni, si sono moltiplicate le indagini orientate ad una più matura e completa comprensione della cultura educativa del positivismo dopo l'ostracismo inflittole dall'idealismo che, dietro la drastica affermazione della improponibilità stessa di una pedagogia «positiva», paralizzò in pratica ogni ulteriore progresso degli studi sull'argomento. Gli studiosi che più recentemente si sono occupati dell'argomento più che impegnarsi in un improbabile recupero della pedagogia psicologica ed evoluzionista di quegli anni, si sono sforzati di coglierne motivazioni e sviluppi concordemente ponendo in luce, anche se in modi diversi, la novità di una pedagogia concepita, con gli anni '70, come scienza sociale e rilevandone, nel medesimo tempo, la funzionalità rispetto al consoli-

[40] P. TURIELLO, *Saggio sull'educazione nazionale in Italia*, Napoli 1891.

damento ed allo sviluppo della società borghese, compresi i settori più sensibili alle istanze democratiche[41].

Tale funzionalità si manifestò soprattutto nell'interpretazione e giustificazione scientifica della tradizionale categoria educativa dell'abitudine. Educare significava per i pedagogisti positivisti far acquisire abitudini buone nella prospettiva dell'adattamento del singolo alle regole della vita sociale attraverso leggi univoche e certe che la scienza pedagogica era in grado di determinare. La pedagogia assumeva, di conseguenza, la funzione di forma scientifica della trasformazione della società: la «rivoluzione», come annotava uno dei pedagogisti più interessanti del periodo, Andrea Angiulli, era delegata alla pedagogia ed alla scuola nella misura in cui queste sarebbero state capaci di ristrutturarsi in modo scientifico: «Così la scienza ha bisogno della scuola per avere un'azione sociale, la scuola ha bisogno nuovamente della scienza positiva per rendersi mezzo acconcio al compimento della sua missione»[42]. Il processo di osmosi tra educazione e

[41] A tal riguardo risulta esemplare la posizione di P. Siciliani, assieme al De Dominicis forse il pedagogista più impegnato anche in campo politico (fu più volte candidato di parte democratica al Parlamento), su cui è stata di recente richiamata l'attenzione in occasione del primo centenario della morte (*Pietro Siciliani e il rapporto Università-scuola*, Bologna 1987; G. Invitto-N. Paparella, *Rileggere Pietro Siciliani*, 3 voll., Lecce 1988). Per Siciliani «lo Stato democratico non va oltre quello prettamente liberale... Il compito di limitare un'eccessiva e male intesa libertà dei singoli e il predominio di gruppi e ceti privilegiati viene attribuito non tanto alle strutture istituzionali dello Stato, quanto alla presenza delle libere associazioni». Il loro scopo è quello di porre un freno «alla sconfinata concorrenza, al troppo libero scambio, alla troppo libera usura, all'industrialismo, alla bancocrazia sorgenti perenni di ingiustizia e di immoralità». Lo Stato, quindi, lungi dall'intervenire esso stesso, deve delegare, secondo Siciliani, ai cittadini ed alle libere associazioni il compito specifico di regolare i rapporti politici, economici e sociali. Vedi R.S. Di Pol, *Studi sulla pedagogia scientifica in Italia*, Torino 1988, pp. 113-14. Ben nette, di conseguenza, le resistenze verso le dottrine del «socialismo rivoluzionario» a cui egli contrappone la forza integratrice della scuola, giudicata mezzo principale per eliminare disuguaglianze culturali ed intellettuali (e, di conseguenza, anche economiche) tra le classi sociali.

[42] A. Angiulli, *La pedagogia, lo Stato e la famiglia*, a cura di F. Cafaro, Firenze 1961, p. 124.

scienza era perciò duplice: quella doveva fondarsi sulla scienza, questa doveva divulgarsi mediante l'educazione.

Questo aspetto del rapporto politica-pedagogia è in genere sfuggito all'analisi ed alle valutazione degli storici politici e sociali[43], forse a causa di una certa impermeabilità tra indagini svolte in ambiti disciplinari diversi. Si tratta invece di un dato, a mio avviso, gravido di conseguenze: una volta costituitasi in «scienza sociale» la pedagogia fu in grado di fornire giustificazioni e, soprattutto, strumenti operativi nuovi e più complessi e sofisticati di quelli di cui disponeva la pedagogia, ancora filosofica, precedente che pur aveva contribuito a perfezionare la concezione moderna dell'infanzia e della fanciullezza attraverso la riflessione di personalità come Pestalozzi, Girard, Froebel e, per quanto riguarda l'Italia, di figure del calibro di Aporti, Rosmini, Lambruschini ed altri.

La pedagogia positivista si affidava infatti ad una conoscenza meno approssimativa dell'alunno tanto sul piano bio-fisico quanto su quello psicologico, avvalendosi dei risultati delle prime indagini sperimentali mediche e cimentandosi, di conseguenza, nella elaborazione di metodi didattici che, se non potevano ancora definirsi scientifici, ambivano tuttavia a porsi come criterio orientativo generale per lo svolgimento dell'attività scolastica superando i ristretti orizzonti dell'esperienza del singolo insegnante.

Non a caso, perciò, nel positivismo pedagogico italiano tutte le strade portavano alla scuola perché l'obiettivo fu quello di operare, in tutti i sensi, in stretta aderenza con i dati «oggettivi», sociali e psicologici. Nella riflessione teorica e nelle indicazioni pratiche di tutti gli studiosi più in vista (da Ardigò a De Dominicis, da Angiulli a Siciliani, da Gabelli a

[43] Mi pare doveroso segnalare l'eccezione, a tal proposito, del lavoro già ricordato del Verucci sui diversi aspetti e problemi della cultura e della presenza dell'«Italia laica». Verucci ha ben presente l'interscambio politica-pedagogia nelle varie forme che esso assunse nella scuola e nelle varie iniziative di educazione popolare. Cfr. in particolare la parte seconda del suo volume già citato, pp. 65-178.

Fusco, pur nella diversa interpretazione epistemologica del positivismo) le cui opere ebbero ampia circolazione non solo tra gli uomini di scuola, ma anche nel ceto colto del tempo, si ritrovano istanze ampiamente coincidenti come l'impegno antimetafisico con cui connotano il loro laicismo, il proposito di formare «nuove teste» mediante un principio educativo nuovo, un forte impegno sociale che li spinge, in genere, ad individuare nello Stato il promotore ed il gestore privilegiato dell'educazione. Su questo punto si verifica una singolare coincidenza con le istanze espresse in quegli stessi anni dai neo-hegeliani che reclamavano, con giustificazioni culturali differenti, ugualmente l'assunzione da parte dello Stato del compito dell'educazione nazionale.

I programmi per le scuole elementari pubblicati nel 1888 costituiscono un importante documento per cogliere le forme attraverso cui la cultura educativa positivista si poneva come tramite per l'integrazione dei ceti popolari nella società borghese e per la cui graduale e prudente emancipazione operavano gli uomini della sinistra. La cultura scolastica non poteva accontentarsi dei soli rudimenti iniziali del sapere (come prevedevano ancora i programmi del 1867) ma si doveva costituire nella più complessa forma dell'educazione fisica, intellettuale e morale (si noti l'ordine di presentazione). Quanto al metodo d'insegnamento esso doveva acquisire caratteri di scientificità basandosi sull'osservazione, sulla riflessione e sull'accertamento sperimentale: alla prassi largamente diffusa della memorizzazione quale base dell'apprendimento si doveva sostituire l'osservazione dei fatti, dei fenomeni, degli oggetti (la cosiddetta «lezione di cose») per giungere all'acquisizione di idee chiare basate su conoscenze accertate. Il metodo deduttivo andava sostituito, in altre parole, con il metodo intuitivo. Sul piano, infine, della «educazione» i programmi promuovevano l'acquisizione di abitudini e comportamenti i cui valori cardine erano quelli dell'ordine sociale, della concordia, della laboriosità, della sincerità, della benevolenza, del rispetto, della sincerità, dell'ubbidienza, della devozione; il tutto posto in un orizzonte etico laico, ma invero senza manifestazioni di scarso rispetto per i valori religiosi.

Lo scopo era quello di formare gente onesta, solida, tranquilla, portata a «dare a ognuno il suo, rispettare i diritti del prossimo, astenersi da soperchierie, da malignità, da invidie e, nei limiti delle proprie possibilità, cercare di essere utile e giovare»[44]: così che l'istruzione non fosse fine a se stessa (o, peggio, potesse rivoltarsi contro l'ordine costituito) ma fosse convenientemente «educata», cioè associata ad una buona socializzazione.

IV.

Per aver speranza di raggiungere un obiettivo così ambizioso e complesso sul piano politico-sociale e pedagogico, occorreva poter disporre di maestri particolarmente bravi e motivati, capaci di porsi come cerniera tra il ceto dirigente e le masse popolari. L'eredità che in proposito lo Stato unitario aveva raccolto dalle situazioni preesistenti era poco soddisfacente. Soltanto in Piemonte e nel Lombardo-Veneto[45] si era avvertita, prima dell'Unità, l'esigenza di dare un minimo di preparazione a chi si avviava verso la professione magistrale. Il problema aveva trovato una prima sistemazione con la legge del 1859 che aveva previsto un apposito istituto, la scuola normale, per la preparazione dei maestri. Nonostante il funzionamento della «normale» in quasi tutti i capoluoghi di provincia e l'estrema semplicità dei programmi, verso la metà degli anni '60 soltanto meno del 15% di coloro che si presentavano agli esami per conseguire la patente magistrale aveva seguito un regolare corso di studi e nel 1872, pur in presenza di facilitazioni e sanatorie di ogni tipo, ancora il 21% dei maestri pubblici italiani era privo di patente; il

[44] R. FORNACA, *La scuola italiana e il positivismo*, cit., p. 339.

[45] F. DE VIVO, *La formazione del maestro dalla legge Casati ad oggi*, Brescia 1986, pp. 11-19; per il Piemonte preunitario rinvio anche al mio *Le scuole per i maestri in Piemonte (1840-1850)*, in *Scuole, professori e studenti a Torino. Momenti di storia dell'istruzione* (Quaderni del Centro Studi «C. Trabucco», 5), Torino 1984, pp. 9-48. Notizie utili, pur in mancanza di una trattazione sistematica, in I. ZAMBALDI, *Storia della scuola elementare in Italia*, Roma 1975.

fenomeno si presentava tuttavia in forme meno scandalose di quanto si potrebbe immaginare perché quanti non erano in regola non avrebbero potuto essere sostituiti da insegnanti già preparati[46]. Il maestro ereditato dalla situazione preesistente, poi, era spesso un ecclesiastico o una donna: nell'anno scolastico 1863-64 il 77,8% dei maestri in servizio era rappresentato da queste due categorie (31,7% di ecclesiastici e 46,1% di donne) le cui finalità educative o non coincidevano o coincidevano solo in parte con gli obiettivi indicati dalle leggi dello Stato[47].

Il problema dei maestri e degli insegnanti in genere costituisce un interessante motivo storiografico che soltanto recentemente ha cominciato ad avere il rilievo che si merita. Nella figura del maestro si congiungono, infatti, istanze proprie della mentalità e della cultura politica e competenze pedagogiche: a lui è affidata – specie nelle società ancora abbastanza statiche come quella italiana del secondo Ottocento – la veicolazione di valori cardine etico-sociali su cui la classe liberale intende far leva per assicurare la coesione e la solidarietà nazionali tra i ceti popolari. Senza enfatizzare né mitizzare il ruolo del maestro di scuola, va comunque ricordato che il potere politico ne ha spesso e volentieri cercato l'appoggio e la collaborazione non solo nel periodo di cui ci stiamo occupando, ma come regola costante da quando lo Stato cominciò ad occuparsi direttamente dell'educazione del popolo.

Attraverso i maestri è inoltre possibile ricostruire la storia quotidiana della scuola (vale a dire quella dei metodi didattici – e non solo delle teorie pedagogiche –, dell'applicazione dei programmi, dell'impiego dei libri di testo, dei sistemi di valutazione, ecc.) nonché raccogliere significative tracce relative ai percorsi di alfabetizzazione e, più in generale, alla condizione dei ceti subalterni. Si tratta di dati ed elementi tutti utili per integrare il quadro fornito dalla storia politico-

[46] E. De Fort, *Storia della scuola elementare in Italia*, cit., p. 196.

[47] *Ibidem*, p. 192. Inoltre: G. Vigo, *Istruzione e sviluppo economico in Italia nel secolo XIX*, Torino 1971, appendice statistica, pp. 40-45.

scolastica e pedagogica e disporre perciò di valide occasioni di verifica circa l'efficacia e l'esito delle strategie messe a punto dalla classe dirigente e non sempre linearmente o compiutamente attuatesi.

Dagli studi compiuti più di recente in questa direzione sono emerse sul maestro del secondo Ottocento alcune indicazioni che qui riprendiamo in appunti sintetici che ci sembrano utili per completare il quadro politico e pedagogico su cui ci siamo, finora, in prevalenza soffermati[48].

1. L'interesse della classe politica per i problemi della categoria magistrale si accompagnò in genere al proposito di incrementare quantitativamente e migliorare qualitativamente la scuola, ma i provvedimenti legislativi per il personale furono di solito adottati dopo quelli di carattere generale. La legge sull'istruzione obbligatoria fu approvata nel 1877, ma la legge sul Monte pensioni è dell'anno successivo, le prime norme (lungamente attese) sulla stabilità del posto (per sottrarre i maestri all'arbitrio dei Comuni) furono varate solo nel 1885 e l'aumento dei minimi di stipendio, per impedire le vergogne denunciate dalla stampa scolastica, fu sancita nell'aprile 1886.

2. Il graduale e prudente miglioramento della condizione magistrale costituì un fattore importante per trasformare in «professione» un'attività che non di rado (specie nelle realtà

[48] Sui maestri nel secondo Ottocento, oltre a quanto detto nelle storie dell'istruzione elementare generali e locali, rinviamo a G. VIGO, *Istruzione e sviluppo economico in Italia nel secolo XIX*, cit., pp. 25-62; G. VIGO, *Il maestro elementare italiano nell'Ottocento. Condizioni economiche e status sociale*, in «Nuova rivista storica», 1977, nn. 1-2, pp. 43-84; A. BROCCOLI, *L'insegnante e il sistema scolastico*, in *Ruolo, status e formazione dell'insegnante italiano dall'Unità a oggi*, Milano 1978, pp. 1-42 (il Broccoli affronta unitariamente le questioni relative ai maestri ed ai professori secondari); S. ULIVIERI, *I maestri*, in *L'istruzione di base in Italia (1859-1977)*, Firenze 1978, pp. 165-84; G. BINI, *Romanzi e realtà di maestri e maestre*, in *Storia d'Italia. Annali IV*, a cura di C. VIVANTI, Torino 1981, pp. 1197-1224; per quanto riguarda in particolare le maestre, numerose indicazioni e segnalazioni in S. SOLDANI (ed), *L'educazione delle donne. Scuole e modelli di vita femminile nell'Italia dell'Ottocento*, Milano 1989.

rurali) era ancora percepita in termini secondari rispetto ad un altro lavoro oppure nelle tradizionali forme della beneficienza e per favorire l'accesso alla professione di un sempre maggior numero di maestri laici. La crescita del personale laico (la cui percentuale si aggirava sul 70% verso la metà degli anni '60 e sull'80% dieci anni più tardi) si svolse tuttavia non a danno del personale ecclesiastico (il cui numero, in cifra assoluta, restò a lungo stabile intorno alle 9 mila unità) e con un forte incremento del personale femminile. Mentre all'inizio della scuola unitaria il numero delle maestre era inferiore a quello dei maestri (nell'anno scolastico 1863-64 i maestri erano 18.443 contro 15.820 maestre), esso aumentò rapidamente negli anni successivi fino a pareggiarlo nell'anno scolastico 1875-76 (23.267 maestri a fronte di 23.818 maestre) ed a superarlo nettamente all'inizio del nuovo secolo (nell'anno scolastico 1901-02 c'erano 21.178 maestri e ben 44.561 maestre)[49].

3. Sotto il profilo retributivo si verificò la graduale eliminazione degli stipendi più miseri con un aumento medio generalizzato sia in termini monetari sia in termini reali pur non mancando Comuni che si sottraevano ancora negli anni '80 al pagamento dei minimi previsti dalla legge[50]. Nel suo studio sulle condizioni economiche e sullo status sociale del maestro, Vigo ha confrontato le medie provinciali degli stipendi negli anni 1863 e 1878 (prima, dunque, degli importanti aumenti fissati dal provvedimento del 1886) ed ha osservato che, contro l'85% dei maestri che nel 1863 guadagnava in media da 300 a 600 lire annue, quindici anni più tardi l'80% percepiva una somma che andava dalle 500 alle 800 lire annue. Nel 1901, quando erano ormai da tempo in vigore le tabelle dell'86, la distribuzione percentuale dei maestri nelle varie classi di stipendio vedeva circa il 60% retribuito tra le 560 e le 800 lire annue, ed un 33% pagato

[49] Dati riportati in E. De Fort, *Storia della scuola elementare in Italia*, cit., p. 195.

[50] G. Talamo, *Istruzione obbligatoria ed estensione del suffragio*, cit., p. 73.

poco di più (tra le 640/700 e le 1000/1050 lire annue); al restante 7%, la fascia alta della categoria, andavano tra le 850 e le 1.300 lire annue circa[51]. Nonostante questi miglioramenti, la posizione economica (e, almeno di riflesso, sociale) del maestro restava, in media, di livello medio-basso non discostandosi da quella di un buon operaio o di un abile artigiano ed attestandosi invece ben al di sotto delle medie retributive degli impiegati pubblici, salvo i casi dei maestri delle grandi città la cui condizione risultava in genere migliore; ma si trattava per lo più di gruppi molto circoscritti.

4. Se si guarda alla competenza pedagogica e professionale, si constata tra gli anni '80 e '90 un notevole ricambio tra i maestri dovuto a ragioni generazionali. I vecchi insegnanti, spesso approssimativamente preparati, lasciarono il posto a giovani colleghi che di solito avevano seguito il corso triennale della scuola normale (o almeno quello biennale previsto dall'art. 13 della legge sull'istruzione obbligatoria al fine di facilitare il reclutamento di maestri destinati ai piccoli centri rurali)[52], simpatizzavano per le tendenze laiche e positiviste prevalenti nell'opinione pubblica ed erano disponibili ad un certo rinnovamento metodologico ispirato alle nuove correnti pedagogiche. Ma molti elementi suggeriscono di non sopravvalutare le pur molte novità di contenuti e di linguaggio che si possono, ad esempio, leggere sui periodici magistrali. I programmi della scuola normale, fino agli anni '90 quando saranno potenziati, sono alquanto scarni, poco più di un corso post elementare arricchito da esercitazioni didattiche che, tuttavia, non sempre si potevano tenere perché mancavano le classi idonee. Non c'è allora da stupirsi se i programmi del 1888 furono vivacemente contestati dai maestri che li giudicavano «troppo difficili» e non si ritenevano in grado di applicarli in modo conveniente. Restavano inoltre in circolazione molti libri di testo collaudati dall'esperienza ma anche inevitabilmente invecchiati: il caso più clamoroso può essere considerato quello del *Giannetto* che nel 1897 fu ri-

[51] G. VIGO, *Il maestro elementare italiano nell'Ottocento*, cit., pp. 48-49.

[52] I. ZAMBALDI, *Storia della scuola elementare in Italia*, cit., pp. 410-11.

pubblicato, rivisto e corretto, nella 66ª edizione, 17 anni dopo la morte del suo autore, il Parravicini. Ma, soprattutto, persistevano assai vive le tradizioni educative regionali tanto da doversi chiedere se, almeno fino all'ultimo decennio del secolo, si possa parlare di un «modello scolastico nazionale» nonostante la forte spinta alla omogeneità educativa che venne dalla circolazione pedagogica positivista, sostenuta dalle autorità scolastiche e veicolata attraverso le capillari iniziative delle «conferenze pedagogiche»[53].

Il quadro complessivo dell'istruzione popolare, ad osservarlo dal punto di vista dei maestri, appare dunque molto meno omogeneo e monolitico di quello che si potrebbe ritenere fermandosi al dibattito politico od alla retorica sul maestro «apostolo del progresso» così tipica del periodo tanto da fornire materia ad una copiosa e non secondaria letteratura[54]. I maestri aumentano di numero e le loro condizioni di vita in genere migliorano, ma la classe politica si muove in loro favore con molto ritardo, per lo più costretta a dar seguito, per un minimo di coerenza, alle affermazioni di principio sull'importanza della scuola e dell'alfabetizzazione. L'analisi delle spese per l'istruzione conferma i ritardi e le contraddizioni con cui si guarda alla scuola, anche se è dato che va considerato con prudenza perché l'onere maggiore delle scuole elementari ricadeva sulle finanze comunali. Ma è comunque motivo di qualche osservazione: con l'avvento della sinistra al governo le somme stanziate per l'istruzione crescono di circa un punto in percentuale sul totale (dall'1,6-1,7% della prima metà degli anni '70 al 2,6-2,7% di dieci anni più tardi, percentuale che resta poi stazionaria fino al

[53] Per quanto riguarda i programmi della scuola normale cfr. F. DE VIVO, *La formazione del maestro*, cit., pp. 48-72; A. SANTONI-RUGIU, *Ideologia e programmi nelle scuole elementari e magistrali dal 1859 al 1955*, Firenze 1980, pp. 25-46. Sulle «conferenze pedagogiche»: I. ROSATI, *Le conferenze pedagogiche. Una esperienza di aggiornamento degli insegnanti (1881-1885)*, Arezzo-Città di Castello 1975.

[54] Oltre al già citato saggio di G. Bini nel IV Annale della *Storia d'Italia*, del medesimo autore anche *La maestra nella letteratura: uno specchio della realtà*, in S. SOLDANI (ed), *L'educazione delle donne*, cit., pp. 331-362.

termine del secolo). Questo fatto non è tuttavia legato né ad una diversa ripartizione della spesa (che continua principalmente ad orientarsi verso le spese militari e gli interventi nel settore delle opere pubbliche) né ad un riparto interno al bilancio dell'istruzione che privilegi il settore elementare e dell'istruzione popolare in genere. Crescono, invece, in modo considerevole sia l'apparato amministrativo centrale (con un raddoppio di spesa tra il 1876 ed il 1900) sia l'organico degli ispettori, sintomo l'uno e l'altro di un evidente, quanto impetuoso, processo di accentramento[55].

La professione magistrale si laicizza senza forme di intolleranza verso il personale ecclesiastico come accade in altre parti d'Europa, ma nel contempo si femminilizza secondo forme e modalità non sgradite alla classe dirigente: lo stipendio della maestra era inferiore a quello dei maestri; la maestra era disponibile ad accettare ed a restare in sedi di servizio anche molto scomode ove spesso si formava una famiglia ed assumeva un ruolo importante nella vita della comunità; la maestra era meno permeabile alla propaganda dei partiti dell'«estrema» che esercitavano invece un certo fascino sui maestri. E se alla maestra mancavano i muscoli per impartire quell'educazione ginnica che si voleva anche un po' preparatoria agli esercizi militari, si reputava che la sua naturale vocazione materna (il prolungamento del ruolo di madre in quello di maestra costituì un vero e proprio luogo comune nella pubblicistica popolare e scolastica del tempo)[56] potes-

[55] E. DE FORT, *Storia della scuola elementare in Italia*, cit., tabella p. 129 e pp. 134-36.

[56] Tra gli anni '60 e '70 appaiono i primi giornali scolastici per le maestre: «L'educatrice italiana, giornale per le scuole femminili e le famiglie» (Firenze 1863-65); «La madre di famiglia e la maestra elementare italiana, periodico di educazione, di istruzione, di economia pubblicato per cura di una Società di madri di famiglia e di maestre elementari toscane» (Bibbiena 1872-73); «L'istitutrice, periodico educativo dedicato alle maestre elementari d'Italia» (Bologna 1873); «La maestra elementare italiana, giornale per le scuole e per le famiglie» (Firenze 1875-80); «La maestra educatrice, monitore settimanale degli asili infantili e delle scuole elementari» (Torino-Lecce 1879-80). Tratto costante di questa pubblicistica – come si può addirittura cogliere da taluni titoli e sottoti-

se dare efficaci risultati in ordine all'educazione dei buoni sentimenti (non esclusi quelli religiosi) e quindi per quella «educazione» che si riteneva indissociabile dall'istruzione.

Il maestro conquista, in ultima istanza, negli ultimi decenni dell'Ottocento una professionalità via via più specifica acquisendo agli occhi della gente comune una funzione meglio definita e, di conseguenza, uno status sociale di maggior rispetto che è rimarcato anche dall'accesso al voto. Ma, nonostante questi progressi, la sua collocazione sociale resta quella dei ceti subalterni: i maestri non entrano a far parte del ceto colto e dirigente del tempo dal quale sono esclusi per la loro origine, di solito modesta, e per i limitati confini della loro cultura che ben poco aveva a che spartire con quella formazione classico-umanistica che, per quanto non più rigidamente come un tempo, era comunque reputata come una condizione per far parte degli ambienti intellettuali, ai quali avevano invece più facile e normale accesso i professori delle scuole secondarie. Talune già ricordate proposte avanzate negli anni '80 – e restate tali per la forte resistenza opposta dai maestri – volte ad impiegare i sottufficiali in congedo come insegnanti nei piccoli centri rurali nei quali era difficile trovare insegnanti disponibili a trasferirsi, rendono abbastanza l'idea del compito che la borghesia liberale affidava al maestro di scuola. Come ai sottufficiali spettava il compito di far eseguire gli ordini superiori e di mantenere la disciplina tra i soldati, così anche i maestri erano chiamati ad assicurare l'ordinato sviluppo dei ceti subalterni facendosi carico della responsabilità della loro educazione nella scuola.

V.

Definito, almeno nelle linee essenziali, il progetto scolastico della classe liberale italiana, si apre la complessa e controversa questione circa la misura e l'efficacia con cui esso riuscì ad attuarsi alla prova dei fatti. Al centro di ogni valu-

toli – fu in generale quello di congiungere strettamente la funzione educativa della maestra con quella materna.

tazione sta innanzi tutto la legge sull'istruzione obbligatoria che costituì il più cospicuo sforzo per incrementare la scolarizzazione e, per quanto possibile, ridimensionare il fenomeno dell'analfabetismo almeno giovanile. In uno studio di qualche anno orsono Talamo ha attentamente valutato l'applicazione della legislazione del 1877 alla luce di una ricca documentazione statistica, nel tentativo di sfuggire alle letture troppo condizionate da precostituiti giudizi sulla più o meno volontà riformistica della sinistra. Talamo giunge ad una doppia ed equilibrata conclusione: d'un lato il riconoscimento di un «grande sforzo» per colmare le lacune più macroscopiche in ordine, specialmente, al fabbisogno di insegnanti che, dieci anni più tardi, risultavano coperte per circa i 3/4; dall'altro la constatazione che gli sforzi compiuti non riuscirono a colmare gli squilibri esistenti, ad esempio tra nord e sud, e che anzi taluni provvedimenti predisposti per aiutare le regioni meridionali (come, ad esempio, la legge del 6 luglio 1876 che aumentava di 1/10 lo stipendio dei maestri, ponendolo a carico dello Stato per i Comuni con meno di 1.000 abitanti nella presunzione che fossero i più poveri) in fase attuativa si rivelarono d'aiuto piuttosto per il nord che per il sud dove i contadini s'affollavano di solito in grandi centri[57].

Questo non fu l'unico caso di distorsioni di norme previste dal legislatore per incrementare la scolarizzazione. Emblematico può essere ritenuto, a tal proposito, l'impatto di alcune «eccezioni» consentite dalla legge del 1877. Il provvedimento, tenendo conto di una realtà molto differenziata ed anche impreparata ad attuare l'obbligo d'istruzione, prevedeva all'art. 9 che i Comuni fossero tenuti a «proclamare l'obbligo» (e quindi gli alunni dovessero rispettarlo) quando si verificasse un certo rapporto tra popolazione residente e numero dei maestri in servizio. L'osservanza della legge non era obbligatoria, inoltre, quando i fanciulli dimorassero in case sparse e distanti dalla scuola più di due chilometri. Queste disposizioni predisposte in via «eccezionale» di fatto legalizzarono in molti luoghi, specie dell'Italia meridionale (dove i

[57] G. TALAMO, *Istruzione obbligatoria ed estensione del suffragio*, cit., pp. 89-98.

Comuni non in grado di proclamare l'obbligo all'indomani dell'approvazione della legge erano oltre il 50%)[58], la diserzione dalle scuole di un elevato numero di fanciulli.

Le indagini di Bonetta per quanto riguarda la Sicilia, ad esempio, documentano come i Comuni in grado di soddisfare i parametri previsti dalla legge rappresentavano appena il 30%: soltanto oltre un decennio più tardi tutti i Comuni dell'isola furono in grado di ottemperare alle disposizioni di legge[59]. Circa la Romagna, le ricerche di Pivato hanno rilevato che oltre 1/5 della popolazione, molto frazionata sul territorio, non poteva usufruire delle scuole esistenti a causa di una distanza, tra abitazioni e scuole, superiore ai 2 km. indicati dalla legge[60]. Queste ed altre analoghe situazioni che ulteriori ricerche potranno eventualmente confermare, spiegano i ritmi alquanto blandi (oltre a ragioni di carattere più generale, come vedremo) della frequenza scolastica negli anni successivi alla legge sull'istruzione obbligatoria. Più in generale si può, poi, dire che oltre alle carenze locali ed alla non sempre convinta adesione delle autorità comunali, negli anni '80 s'indebolì la certezza che

> «l'istruzione avrebbe prodotto un miglioramento nella formazione del cittadino, cioè che fosse un fatto indiscutibilmente positivo, mentre era andato rafforzandosi il timore che essa potesse, al contrario, costituire un motivo di indebolimento della coesione del tessuto sociale, poiché l'istruzione, rendendo più critici e consapevoli gli individui, li rendeva anche meno docili nei confronti dell'autorità»[61].

In effetti tra il 1880 e la fine del secolo lo sviluppo della scolarità si manifestò in forme più contenute rispetto, ad esempio, al decennio 1863-1872. Negli ultimi vent'anni il

[58] *Ibidem*, p. 91.

[59] G. BONETTA, *Istruzione e società nella Sicilia dell'Ottocento*, Palermo 1981, pp. 102-106.

[60] S. PIVATO, *Pane e grammatica. L'istruzione elementare in Romagna alla fine dell'Ottocento*, Milano 1983, p. 47.

[61] G. TALAMO, *Istruzione obbligatoria ed estensione del suffragio*, cit., p. 98.

tasso di frequenza tra i 6 e i 12 anni crebbe soltanto di un punto (dal 63% del 1883-84 al 64% del 1901-02, con il clamoroso caso, addirittura di un arretramento in Campania dal 51 al 48%) mentre il numero delle scuole per 10 mila abitanti restò sostanzialmente stazionario. Gli analfabeti, in compenso, passarono dal 61,9% registrati al censimento del 1881 al 48,5% del 1901. Ciò nonostante, come è stato notato, «nel 1901 la classe d'età 6-30 anni, che avrebbe dovuto essere toccata interamente dagli effetti della legge sull'obbligo, aveva soltanto il 50% di alfabeti, percentuale ancora bassa pur se superiore a quella delle classi d'età successive»[62].

Per avere piena comprensione del lento sviluppo scolastico è necessario non limitarsi ad un discorso meramente interno alla scuola, ma far cenno almeno al contesto sociale nel quale si situava e le cui caratteristiche erano spesso quelle di una dura quanto precoce lotta per la sopravvivenza. Già nel 1872 il Villari, dopo aver descritto la disgraziata vita del popolino napoletano:

«vivono nei *bassi*, botteghe il cui suolo è spesso al di sotto del livello della strada, e però quando piove v'entra l'acqua, se non si chiudono, e chiudendole, non v'entrano né l'aria né la luce... S'aggiunga che le fogne della città sono così mal costruite, che le materie, se non piove molto, restano ferme, e le esalazioni si sentono nelle strade, e pei condotti rientrano nelle case, in modo che le febbri intermittenti sono ora a Napoli assai comuni, ed il chinino s'adopera come nei paesi di malaria. Si vedono perciò nel minuto popolo visi sparuti, un numero grande di storpii e di malati, di vecchi imbecilliti: il tifo, la terzana, le perniciose spesso li mietono a migliaia»,

si chiedeva «che volete che faccia dell'alfabeto colui a cui mancano l'aria e la luce, che vive nell'umido e nel fetore, che deve tenere la moglie e le figlie nella pubblica strada tutto il giorno?»[63] sottolineando in tal modo lo stretto legame tra questione sociale e problemi scolastici.

[62] E. De Fort, *Storia della scuola elementare in Italia*, cit., pp. 160-61.

[63] P. Villari, *La scuola e la questione sociale*, cit., pp. 321 e 323.

Sottoalimentazione, diffusione di malattie endemiche (come la malaria, il tifo, la tubercolosi, la pellagra), scarsa igiene (causa delle ricorrenti epidemie di colera), abitazioni malsane, lavoro infantile molto precoce (anche tra i 6 ed i 9 anni, quando cioè i fanciulli avrebbero dovuto frequentare la scuola) costituivano obiettivi condizionamenti alla penetrazione ed all'efficacia dell'istruzione, senza parlare – più complessivamente – dei gravi contraccolpi che la crisi economica degli anni '80 ebbe sulle già precarie condizioni di vita dei ceti popolari.

Per portare qualche esempio non c'è che l'imbarazzo della scelta tra le relazioni delle inchieste ufficiali (che hanno il merito di non essere reticenti) e le denunce degli studiosi del tempo. I tassi di mortalità generale restarono a lungo tra i 25 e i 30 morti annui per ogni 1.000 abitanti, valore assai alto (con punte massime concentrate al sud) che collocavano l'Italia in uno degli ultimi posti nella scala dei Paesi europei. Impressionante, poi, la mortalità infantile: fino al 1890 la percentuale dei morti nei primi cinque anni di vita oscillò tra il 48,8% del triennio 1863-1865 al 44% del 1890 quando iniziò, per fortuna, una graduale e progressiva contrazione del fenomeno. Diverse le cause: dal carico eccessivo di lavoro che spesso toccava anche alle donne gravide o in allattamento all'incidenza delle malattie infantili a morbi di natura sociale direttamente connessi con le condizioni di esistenza quali la scrofola o il rachitismo[64].

Circa i 3/4 dei comuni italiani era privo di qualsiasi sistema di fognatura e circa 1/3 disponeva di acqua potabile insufficiente o cattiva. Generalmente insalubri e degradate le abitazioni delle popolazioni contadine, la maggioranza degli italiani, al nord come al sud, in montagna come in pianura; né stavano meglio gli alloggi cittadini delle classi popolari: alti tassi di affollamento, carenza di aria e luce, mancanza di

[64] F. DELLA PERUTA, *Sanità pubblica e legislazione sanitaria dall'Unità a Crispi*, in *1861-1887. Il processo d'unificazione nella realtà del Paese.* Atti del L Congresso di storia del Risorgimento, Bologna 5-9 novembre 1980, Roma 1982, pp. 207-208.

servizi igienici, affitti elevati[65]. Il consumo della carne era diffuso soltanto nelle famiglie abbienti, scarso il ricorso anche a latte e formaggi (salvo che nelle zone di pascolo), di uova e pollame. Il vitto del contadino era meschino ovunque: in Piemonte si cibava di pane bianco soltanto raramente e, per la maggior parte dell'anno, consumava polenta di granturco, legumi, patate, castagne. Nelle masserie pugliesi il cibo somministrato dal massaro era il cosiddetto «pan rozzo», un pane nerastro condito con un po' di sale e di olio. Soltanto nella stagione della mietitura veniva distribuita ai braccianti una porzione di vino «per metterli nelle condizioni di sostenere le più dure fatiche»[66]. Per quanto riguardava i minori solo nel 1886 fu approvata la prima legge per la tutela del lavoro infantile nelle fabbriche che, pur rudimentale sotto più di un aspetto, collegò tuttavia per la prima volta la questione del lavoro con quella della scuola e dell'istruzione obbligatoria[67].

Anche da questi schematici cenni è possibile capire come, in una situazione del genere, il bisogno d'istruzione – condizione indispensabile per l'incremento della scolarizzazione – risultava alla prova dei fatti, specie nelle realtà rurali, un fenomeno alquanto limitato. La scuola, in altre parole, non era certamente posta ai primi posti nella scala delle necessità ed anzi spesso appariva estranea a popolazioni immerse in una economia agraria di tipo precapitalistico i cui comportamenti sociali furono a lungo segnati, anche in questo caso, dalla diffidenza che ostacolava l'introduzione di innovazioni nei sistemi di coltivazione. Approfondite indagini sullo svi-

[65] *Ibidem*, pp. 221-224. Circa le condizioni igienico-sanitarie dell'ultimo Ottocento vedi i molti e documentati saggi in *Storia d'Italia. Annali VII*, a cura di F. DELLA PERUTA, Torino 1984. Per le concezioni e la pratica medica rinvio anche a G. COSMACINI, *Storia della medicina e della sanità in Italia*, Bari 1987, pp. 365-422.

[66] S. SOMOGYI, *L'alimentazione dell'Italia unita*, in *Storia d'Italia*, V/1, Torino 1973, pp. 845-49.

[67] D. BERTONI-JOVINE, *L'alienazione dell'infanzia. Il lavoro minorile nella società moderna*, Roma 1963; nuova edizione Firenze 1989; F. CAMBI-S. ULIVIERI, *Storia dell'infanzia nell'Italia liberale*, Firenze 1988.

luppo scolastico locale potrebbero fornire – credo – convincenti elementi di conferma all'ipotesi che l'incremento della frequenza scolastica fu scandito non tanto o, più precisamente, non solamente dalla volontà politica e dalle norme di legge, quanto anche dalle cadenze dei tempi propri della differenziata evoluzione delle diverse zone del Paese come, del resto, dimostra la più rapida scolarizzazione delle aree urbane ed industrializzate[68].

Attingendo ancora nell'ambito degli studi di storia locale dell'istruzione che negli ultimi anni hanno ripreso vigore pur con esiti diseguali per valore e qualità della documentazione[69], qualche altra utile indicazione per comprendere le difficoltà incontrate nella promozione della scuola e, più in particolare, nella moltiplicazione di un modello abbastanza omogeneo, giunge ad esempio dall'analisi dei difficili e complessi rapporti tra il personale ministeriale incaricato delle ispezioni e le autorità e comunità locali. Si tratta di un tema non certo nuovo sul piano della storiografia generale, ma che, per quanto riguarda la scuola, consente di misurare lo scarto esistente tra la grande (e talora smisurata) fiducia nella forza dell'educazione e della scuola con la conseguente definizione di grandi e, peraltro ragionevoli, obiettivi di formazione del cittadino italiano ed i bisogni più minuti e reali di una scuola periferica impegnata, si può dire quasi quotidianamente, a sopravvivere, stentando a garantire i minimi di stipendio e locali almeno passabili agli allievi. Nel reciproco scambio di lamentele e rimproveri su un punto almeno ispettori ed autorità locali trovavano una convergente inte-

[68] Cfr. appendice II (*Scolari*) in G. VIGO, *Istruzione e sviluppo economico in Italia nel secolo XIX*, cit.

[69] Oltre ai già citati lavori di Bonetta e Pivato, vanno inoltre ricordati: V. PRAZ-A. BETEMPS, *L'école d'autrefois en Vallée d'Aoste*, Aosta 1984; A. SEMERARO, *Educare e istruire nella società di Terra d'Otranto fra Otto e Novecento*, Lecce 1984; S. ULIVIERI, *Gonfalonieri, maestri e scolari in Val di Cornia*, Milano 1985; G. RESTI, *L'istruzione popolare a Siena nella seconda metà dell'Ottocento*, Roma 1987; M. CUAZ, *Alle frontiere dello Stato. La scuola elementare in Valle d'Aosta dalla restaurazione al fascismo*, Milano 1988.

sa: nell'individuare, cioè, nei maestri la causa dell'inefficacia della scuola, una spiegazione in fondo di comodo di cui tutti si appagavano di fronte agli scarsi risultati denunciati dalle statistiche[70].

VI.

Oltre a concorrere ad una più puntuale definizione del quadro nazionale, le ricerche scolastiche locali consentono anche di misurare sia la varietà e la ricchezza delle tradizioni educative locali (su cui, fin dall'indomani dell'Unità, avevano richiamato l'attenzione personalità come Cattaneo, Lambruschini, Settembrini) sia la complessità attraverso cui maturò l'unità scolastica degli Italiani. Abbiamo già fatto più volte cenno al graduale processo avviato subito dopo il 1860 inteso ad imprimere allo sviluppo dell'istruzione un andamento uniforme ed omogeneo, sì da giungere ad un unico e prevalente modello (quello piemontese negli anni '60, poi quello d'impronta positivistica negli anni successivi) non soltanto sul piano amministrativo, ma anche su quello pedagogico e didattico. Questo evento non si svolse, tuttavia, in modo né semplice né lineare come le ricerche locali, per l'appunto, dimostrano e come confermano i risultati di un altro settore di ricerca, quello sulla stampa periodica per i maestri[71].

[70] A. SEMERARO, *Educare e istruire nella società di Terra d'Otranto*, cit., p. 138.

[71] G. CHIOSSO (ed), *I periodici scolastici nell'Italia del secondo Ottocento*, Brescia 1992. Il volume raccoglie le schede relative a 475 testate uscite tra il 1859 e la fine del secolo. L'indagine – promossa dal Centro Studi «C. Trabucco» di Torino – fa seguito ad un lavoro sulla pubblicistica pedagogica nella prima parte del secolo i cui risultati si trovano in G. CHIOSSO (ed), *Scuola e stampa nel Risorgimento. Giornali e riviste per l'educazione prima dell'Unità*, Milano 1989. Per quanto riguarda il secondo Ottocento, il 13,8% dei periodici scolastici uscì tra il 1860 ed il 1869, il 25,2% tra il 1870 ed il 1879, il 29,8% tra il 1880 ed il 1889 ed il 31% nell'ultimo decennio del secolo (di 1 testata non si conosce la data di uscita). Le città più attive in questo campo furono Torino e Firenze tra il 1860 ed il 1880, poi Milano, Roma, Palermo. Numerosi periodici furono pubblicati anche a Napoli e Genova. Tra le città di provincia sede di giornali scolastici meritano di essere ricordate Bergamo, Lecce, Parma.

Dopo l'Unità e, via via, sempre più diffusamente si moltiplicarono, anche da noi, i periodici didattici ed i bollettini associativi, i primi impegnati soprattutto ad aiutare i maestri nella loro quotidiana attività d'insegnamento, i secondi – espressione di gruppi e società magistrali che sull'esempio piemontese si erano ben presto costituite in ogni parte d'Italia – volti a promuovere l'associazione tra i maestri per far loro prender coscienza della loro identità professionale e difenderli dalle inadempienze dei Comuni. Si trattò, in genere, di iniziative intraprese – per quanto riguardò i periodici didattici – da singoli (o piccoli gruppi) di insegnanti, quasi sempre maestri o professori di pedagogia nelle scuole normali, d'impostazione assai sobria, a gestione poco più che familiare ed a circolazione (salvo qualche caso) alquanto circoscritta. Soltanto dopo il 1890 la grande editoria scolastica (Paravia, Bemporad, Trevisini, Vallardi e pochi altri) iniziò ad occuparsi più organicamente di questo genere di pubblicazioni nel quadro di un'attività editoriale che cominciava ad assumere caratteristiche di maggior modernità sul piano tipografico (con un certo abbattimento dei costi in seguito all'adozione di più avanzate tecniche di stampa) e di maggior imprenditorialità in termini diffusionali: la rivista magistrale divenne anche un efficace strumento pubblicitario per i testi scolastici, il materiale didattico, ecc.

L'esame dell'enorme quantità di materiale prodotto in questo settore tra il 1859 e la fine del secolo (quasi 500 testate) consente di disegnare una cartina geografica dell'Italia scolastica non solo in ordine ai ritmi della frequenza e dell'alfabetismo, ma anche in termini di consuetudini e prassi didattiche diverse, di mentalità e circolazione della cultura pedagogica. Per citare soltanto qualche esempio basta pensare alla ricca tradizione dell'insegnamento privato laico a Napoli ed in molte zone del sud, alla curvatura, localmente differenziata, dell'insegnamento della lingua[72], alla diversa im-

[72] «Negli anni dell'unificazione nazionale, gli italofoni, lungi dal rappresentare la totalità dei cittadini italiani, erano poco più di 600 mila su una popolazione che aveva superato i 25 milioni di individui: a mala pena, dunque, il 2,5% della popolazione, cioè una percentuale di poco supe-

portanza attribuita alla pratica del lavoro manuale ed alla divulgazione delle più elementari cognizioni agrarie per non parlare (ma su questo argomento approfondiremo il discorso tra poco) della delicata questione dell'istruzione religiosa.

La stampa per i maestri documenta in modo evidentissimo anche la varietà e complessità del fenomeno associativo che si sviluppò per quasi tutto il secondo Ottocento in forme localistiche estremamente frammentate. Il fenomeno è in parte riconducibile all'esigenza di restare aderenti ai problemi locali ed, in primo luogo, di difendere i maestri dalle inadempienze dei Comuni, ma riflette anche la difficoltà ad impostare i problemi di categoria secondo un'ottica più ampia in grado di superare i ristretti orizzonti della provincia o, quando va bene, della regione. I ricorrenti tentativi, promossi via via a partire dal 1880, di creare un organismo associativo nazionale tra i maestri andarono incontro a successivi fallimenti e soltanto agli inizi del nuovo secolo fu possibile la fondazione dell'Unione Magistrale Nazionale. Alla forza omologatrice impressa dal potere politico-scolastico centrale in nome di una educazione degli Italiani quanto più possibile uniforme (e, dunque, rassicurante) corrisposero non soltanto prevedibili resistenze di natura politica e confessionale come nel caso dell'aperta opposizione del mondo cattolico[73] o delle pronunciate diffidenze dei socialisti di fine

riore a quella di coloro che allora e poi nelle statistiche ufficiali venivano designati come 'alloglotti'»; così T. DE MAURO, *Storia linguistica d'Italia*, Bari 1970, p. 43. Più ampiamente cfr. pp. 36-45 e pp. 88-105.

[73] In risposta al ridimensionamento della funzione educativa assegnata alla religione nelle scuole ed al forte impegno dei governi liberali per il potenziamento della scuola pubblica, i cattolici italiani si mossero ribadendo l'importanza formatrice del catechismo scolastico e sollecitando nel medesimo tempo l'adozione di un regime di libertà scolastica che desse ai genitori ed alla Chiesa la possibilità di educare la prole in modo conforme alle loro convinzioni. In ordine alla prima questione, l'Opera dei Congressi si preoccupò subito di invitare i cattolici a partecipare alle elezioni amministrative in modo da raggiungere maggioranze municipali disposte ad accettare nelle scuole elementari l'insegnamento religioso. Secondo Pazzaglia l'attenzione mostrata dai responsabili dei Congressi verso le scuole comunali sarebbe stata vissuta «non nel senso di un riconoscimento del loro valore intrinseco, ma soprattutto, se non esclu-

secolo[74], ma anche l'obiettiva eredità di esperienza ed organizzazioni educativo-scolastiche diverse.

Le vicende relative all'insegnamento religioso nella scuola pubblica contribuiscono a fornire ulteriori elementi a sostegno della tesi di un'Italia scolastica secondo-ottocentesca ancora fortemente regionalizzata nonché testimoniare la difficoltà di attuazione di quella scuola laica auspicata dagli uomini della sinistra. Qualche anno fa sono state rese note alcune statistiche ministeriali «riservate» relative alle quote di insegnamento religioso impartito nell'anno scolastico 1896-97 redatte, secondo le consuetudini, in forma analitica[75]. Il primo dato che colpisce è l'elevato numero di alunni che, a vent'anni circa dalla legge Coppino (che, almeno nelle in-

sivamente, nella preoccupazione di fare in qualche modo argine ai rischi dell'educazione laica, anche se alla lunga molti finirono con il riconoscersi in quelle scuole e con il capire, anche attraverso tale esperienza, quanto fosse sterile pretendere di cambiare il carattere delle istituzioni contestandole dal di fuori» (L. PAZZAGLIA, *Movimento cattolico e questione scolastica*, in G. CAMPANINI-F. TRANIELLO (edd), *Dizionario storico del Movimento cattolico in Italia*, I, 2, pp. 75-76 oltre a quanto detto al proposito anche nel già citato saggio sull'Opera dei Congressi). In quanto alla libertà scolastica, essa fu a lungo sostenuta come «ipotesi» cui era necessario adeguarsi fino a quando non fossero mutate le condizioni politiche generali che impedivano l'affermazione di un sistema scolastico improntato alla verità proclamata dalla Chiesa. Su questo punto cfr. anche L. PAZZAGLIA, in *La libertà d'insegnamento*. Atti del XIX Convegno di Scholé, Brescia 1981, pp. 11-14; A. TALAMANCA, *Libertà della scuola e libertà nella scuola*, Padova 1975, pp. 131-213. Inoltre: S. PIVATO, *I cattolici e l'istruzione popolare*, in CIRSE, *Istruzione popolare nell'Italia liberale*, a cura di G. GENOVESI-C.G. LACAITA, Milano 1983, pp. 111-39.

[74] C.G. LACAITA, *Politica e istruzione popolare nel movimento socialista* in CIRSE, *Istruzioni popolare nell'Italia liberale*, cit., pp. 21-39; P. ZAMPERLIN-TURUS, *Il Psi e l'educazione: alle origini di un impegno (1892-1914)*, Bologna 1982; *Scuola e società nel socialismo riformista (1891-1926). Battaglie per l'istruzione popolare e dibattito sulla «questione femminile»*, Firenze 1982, in particolare pp. 9-38 (Tomasi) e pp. 41-93 (Catarsi).

[75] G. BONETTA, *L'insegnamento religioso nelle scuole elementari pubbliche (1859-1897)*, in «La cultura», 1980, n. 4, pp. 366-391, ora anche in G. BONETTA, *Scuola e socializzazione fra '800 e '900*, Milano 1989, pp. 167-77 (le tabelle).

tenzioni, avrebbe dovuto imprimere un più deciso orientamento laico alla scuola elementare e che per queste ragioni era stata vivacemente osteggiata dalla Chiesa e dagli ambienti cattolici), riceveva regolarmente l'istruzione religiosa nella forma esplicita, secondo le consuetudini, del catechismo. Essa interessava infatti poco meno del 70% degli iscritti e soltanto il 27,7% degli oltre 8 mila comuni italiani mancava di scuole senza insegnamento di religione. Tale maggioritaria presenza della religione cattolica non poteva essere influenzata (se non in minima parte) dalla persistenza di clero che insegnava, in qualità di maestro, nelle scuole comunali la cui quota complessiva risultava ormai ben al di sotto del 20%.

L'analisi disaggregata dei dati consente ulteriori riflessioni. Dai quadri statistici emerge un'evidente spaccatura tra un'Italia nella quale la religione era quasi universalmente insegnata (Piemonte, Liguria, Lombardia, Veneto e, in misura lievemente inferiore, Lazio) e regioni nelle quali l'istruzione religiosa era poco presente, tra il 20 e il 30% (in genere il sud e le isole, eccetto la Campania e la Basilicata). Nelle regioni a più alta frequenza risultava, tuttavia, piuttosto bassa la quota di quanti ne avevano fatto esplicita richiesta: ad esempio in Piemonte, ove gli alunni che lo ricevevano rappresentavano quasi il 95%, era stato richiesto soltanto nella misura del 25%. Perché questo? Perché nella cultura educativa e nella mentalità corrente là ove la scuola aveva più salde consuetudini ed organico sviluppo l'istruzione si era tradizionalmente così intrecciata con l'educazione religiosa (reputata il cardine della formazione morale e, dunque, il presupposto stesso della civile convivenza) da non poter essere ipotizzata in forme autonome oppure anche perché (come nel caso del Lazio) la storia della scuola si era svolta attraverso le iniziative del clero e delle congregazioni insegnanti.

Nelle regioni meridionali ove i processi di scolarizzazione si erano sviluppati in genere con ritmi più blandi e la formazione religiosa non aveva avuto, di conseguenza, il tempo di fondersi con quella scolastica, la scuola unitaria risultò più facilmente permeabile alle nuove tendenze e forse più qui

che altrove la rete organizzativa dell'ordine massonico agì sulla vita politico-amministrativa e scolastica[76]. Ma non si può neppure escludere un'ipotesi più banale e cioè che i comuni meno attivi sul piano scolastico cercassero di evitare gli aggravi amministrativi imposti dalla normativa prevista per impartire l'istruzione religiosa.

In altre realtà ancora (come nel caso emiliano, regione nella quale gli alunni interessati alle lezioni di catechismo rappresentavano il 58% e dunque una via di mezzo tra nord e sud) il dato globale rifletteva situazioni molto differenziate tra una zona padana che prolungava le tendenze lombardo-venete (Piacenza, Parma, Modena) e la Romagna ed in parte Bologna ove invece la scelta si esercitava in modo esplicito «contro» la religione nella scuola[77].

Tanto gli studi di storia locale quanto quelli condotti su taluni aspetti della vita e del costume educativo delineano, dunque, per i primi decenni dopo l'Unità una realtà composita e difficile da interpretare secondo schemi impostati in chiave troppo ideologica. Nonostante le forti istanze omologatrici presenti negli ambienti politici e pedagogici, il compiersi di quello che, in ultima analisi, costituisce il fenomeno scolastico più significativo di fine Ottocento – e cioè l'attuarsi di una scuola abbastanza uniforme nei regolamenti, nei metodi e nelle prassi didattiche, nella cultura educativa in genere – non avvenne in forme del tutto rettilinee e compatte come si

[76] F. FONZI, *Crisi della sinistra storica*, cit., pp. 83-84. Sui rapporti tra massoneria, educazione e scuola cfr. G. VERUCCI, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità*, cit.; T. TOMASI, *Massoneria e scuola dall'Unità ai nostri giorni*, Firenze 1980.

[77] I primi tentativi di abrogare l'insegnamento religioso nelle scuole elementari si ebbero, come è noto, proprio a Bologna ed in alcuni centri emiliano-romagnoli come Ferrara e Forlì. Per quanto riguarda Bologna, nel novembre del 1869 il consiglio comunale (a netta maggioranza radical-progressista) deliberò la propria estraneità in materia d'istruzione religiosa «lasciandone la cura e la responsabilità alle rispettive famiglie» sostituendola con «un insegnamento morale per mezzo di un corso di diritti e di doveri dell'uomo e del cittadino». Sull'esempio bolognese si mossero, qualche mese più tardi, i consigli comunali di Forlì e di Ferrara.

potrebbe ritenere se la questione venisse considerata soltanto dal punto di vista delle politiche scolastiche.

Senz'altro più lineare risultò invece – come abbiamo posto in rilievo nella prima parte del nostro lavoro – l'esito delle tensioni negli anni del *Kulturkampf* sul piano della gestione e della organizzazione scolastica. La spinta ad avere una scuola abbastanza omogenea e, quindi, più facilmente controllabile si tradusse, tra gli anni '70 e gli anni '90, in un rafforzamento degli apparati di controllo, accentuando in tal modo quella tendenza accentratrice e gerarchica su cui del resto era innervata la legge Casati. La volontà di potenziare la scuola pubblica e laica e di ridimensionare il peso educativo della Chiesa, si risolse soprattutto nell'aumento dell'ingerenza dello Stato con notevoli conseguenze per il successivo sviluppo del sistema scolastico che da quella primitiva impostazione mutuò talune caratteristiche che ancor oggi lo segnano: un modello notevolmente accentrato, gestito in modo diretto dallo Stato, con scarsi margini di adattamento alla realtà ed alle esigenze locali.

Le facoltà cattoliche di teologia in Germania nel XIX secolo tra pretese dello Stato e diffidenza della Chiesa

di *Norbert Trippen*

I. *Le facoltà universitarie tra Stato e Chiesa nel XIX secolo*

Le facoltà teologiche delle università statali della Germania furono oggetto, sin dall'epoca della loro fondazione durante la riorganizzazione degli Stati medioterritoriali dopo il Congresso di Vienna del 1815, della diffidenza del papa e dei vescovi. Ciò era legato alle circostanze della loro fondazione. Gli Stati medioterritoriali dopo la loro ridefinizione si presentavano misti dal punto di vista confessionale. Le chiese erano considerate, secondo la concezione illuminata dello Stato assoluto, istituzioni incorporate nello Stato e sottoposte al suo controllo. Ad esse spettava l'educazione etico-morale del popolo, la formazione di cittadini leali («sudditi»).

Questo compito di educare il popolo e di influenzarlo era affidato anzitutto al clero. Per questo motivo gli Stati cercavano di influire in modo determinante sulla formazione del clero, sottraendolo il più possibile ai vescovi e riversandolo nelle facoltà statali. Dopo che le prime università e le prime istituzioni di studio religiose caddero vittime, quasi senza eccezione, della secolarizzazione, si colse l'occasione della fondazione di università territoriali, o della trasformazione di università più antiche in università territoriali, per erigere una facoltà evangelica o una cattolica di teologia. Ciò accadde – come ad esempio a Bonn nel 1818 – senza che fossero consultate le autorità ecclesiastiche, in ogni caso senza una loro adeguata partecipazione[1]; non si deve di-

Traduzione di Anna Gianna Manca.

[1] Sulla fondazione della facoltà cattolica di teologia a Bonn: F. von Be-

menticare a questo proposito che in Prussia, in Hannover e negli Stati tedesco-meridionali i vescovati furono ridefiniti e rioccupati solo negli anni Venti del XIX secolo[2]. Nell'istituzione di facoltà statali per la formazione dei futuri educatori pubblici si procedette invece con più celerità. E così – dapprima a Ellwangen, poi a Tubinga – venne eretta nel 1817 una facoltà cattolica di teologia per il Württemberg[3] e nel 1818 per la Prussia la già citata facoltà territoriale renana di Bonn.

Negli accordi stretti negli anni Venti tra la Santa Sede e gli Stati territoriali sulla circoscrizione dei vescovati fu ammesso per le diocesi un seminario sacerdotale, il quale tuttavia nel caso fosse presente all'interno della diocesi una facoltà statale doveva limitarsi a preparare spiritualmente e praticamente le ordinazioni. Il primo sommo pastore del ricostituito arcivescovato di Colonia, Ferdinand August Graf Spiegel, incontrò nel 1824 notevoli difficoltà nel corso delle trattative a Berlino per l'istituzione del suo arcivescovato, nello strappare ai contraenti statali un influsso minimo sulla facoltà teologica di Bonn, in particolare sull'assunzione e il licenziamento dei suoi docenti e sul piano di studi[4]. Solo

ZOLD, *Geschichte der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität von der Gründung bis zum Jahre 1870*, Bonn 1920, pp. 17-168; H. SCHRÖRS, *Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät zu Bonn 1818-1831* (Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein, 3), Köln 1922, pp. 115-151.

[2] Ciò accadde per la Prussia con la bolla *De salute animarum* del 17-7-1821, per l'Hannover con la bolla *Impensa Romanorum Pontificum* del 26-3-1824, per gli Stati tedesco-meridionali con le bolle *Provida sollersque* del 16-8-1821 e *Ad Dominici gregis custodiam* dell'11-4-1827: A. MERCATI, *Raccolta di Concordati*, I, Città del Vaticano 1954², pp. 648-665, 667-676, 689-696, 700-703.

[3] In proposito cfr. J. ZELLER, *Die Errichtung der katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen im Jahre 1817*, in «Theologische Quartalschrift», 108, 1927, pp. 77-158; per quadri più recenti R. REINHARDT, *Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im 19. Jahrhundert. Faktoren und Phasen ihrer Entwicklung*, in G. SCHWAIGER (ed), *Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1975, pp. 55-87; R. Reinhardt, *Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens*, in R. REINHARDT (ed), *Tübinger Theologen und ihre Theologie*, Tübingen 1977, pp. 1-42.

[4] Su ciò W. LIPGENS, *Ferdinand August Graf Spiegel und das Verhältnis*

sull'onda della composizione dei «disordini di Colonia» il suo secondo successore, Johannes von Geissel, riuscì nel 1842 a estendere, seppur minimamente, e a precisare i diritti dell'arcivescovo nei confronti della facoltà di Bonn[5].

Certo, i vescovi ottennero ovunque di poter integrare dal punto di vista della preparazione religiosa la formazione universitaria dei loro futuri sacerdoti attraverso seminari o convitti teologici. Anche queste case erano però abbastanza spesso istituti universitari o statali, oppure subivano l'influsso dello Stato come ad esempio il Wilhelmsstift di Tubinga, il Seminario Ducale Georgiano di Monaco o il primo convitto di Bonn[6].

Questo stretto legame della scienza teologica con le università statali, questo suo essere costretta a confrontarsi con la teologia evangelica, spesso rappresentata parallelamente, e con alcune discipline delle facoltà filosofiche, ha complessivamente più giovato che nuociuto alla teologia della Chiesa, ed ha aiutato la teologia tedesca a raggiungere il suo livello scientifico internazionalmente riconosciuto. Ma un tale «controllo esterno» della teologia e della formazione dei preti da parte dello Stato non rientrava nello schema della Chiesa organizzata internazionalmente. A preoccupare – talvolta giustificatamente, spesso esageratamente – era la conservazione del carattere ecclesiastico dei professori di teologia diventati funzionari statali e largamente sottratti all'influenza della Chiesa. Il *cliché* largamente diffuso dell'atteggiamento critico, in linea di principio, tenuto dalla Scuola di Tubinga nei confronti della Chiesa si rivela ad esempio, alla luce di ricerche condotte in merito, privo di

von Kirche und Staat 1789-1835, I, Münster 1965, pp. 322-333, in particolare pp. 327 ss.

[5] Cfr. R. LILL, *Die Beilegung der Kölner Wirren 1840-1842* (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, 6), Düsseldorf 1962, pp. 219 s.

[6] L'indominabile situazione delle competenze nel vecchio convitto di Bonn è esposta in M. BERNARDS, *Zur Geschichte des theologischen Konvikts in Bonn*, in «Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein», 153-154, 1953, pp. 201-235.

fondamento[7]. Eppure a Roma e presso alcuni vescovi tedeschi vi era sin dall'inizio un forte scetticismo sulla presunta insufficiente integrazione nella Chiesa delle facoltà tedesche di teologia, uno scetticismo che parve trovare conferma in occasionali casi di conflitto.

II. *Le scuole teologiche in Germania durante la prima metà del XIX secolo*

Mentre a Roma dopo la ricostituzione della Compagnia di Gesù nel 1814 e la riapertura del Collegio Germanico nel 1818 si tentò di riallacciarsi unitariamente alle tradizioni della scolastica, in Germania si sviluppò invece tutta una varietà di impostazioni teologiche e di scuole[8]. Solo nel seminario di Magonza, fondato nel 1805 da teologi alsaziani, ci si rifece alla tradizione scolastica, si cercò di tenersi saldamente stretti al papato e si instaurò una rigida disciplina religiosa. Attraverso la rivista «Der Katholik», diffusissima per tutto il secolo, e attraverso influenti personalità di vescovi usciti dalla Scuola di Magonza (ad esempio il cardinale Geissel di Colonia), la Scuola di Magonza influenzò notevolmente la situazione della Chiesa tedesca, e Roma trovò un anticipatore dell'ultramontanismo e del Concilio Vaticano I in Germania. L'influenza di Magonza sembrò momentaneamente vacillare allorché nel 1830 il granducato dell'Assia-Darmstadt istituì, secondo il modello già noto, una facoltà teologica presso l'università territoriale di Gießen e vi chiamò teologi di Tubinga[9]. Ma già nel 1851 il vescovo Ketteler riconquistò la formazione sacerdotale al seminario di Magonza, che da qui in avanti rimase la roccaforte tede-

[7] In merito cfr. i lavori di Reinhardt citati alla n. 3.

[8] Cfr. N. TRIPPEN, *Der Neuanfang des katholischen Lebens in Deutschland nach der Säkularisation*, in «Pietismus und Neuzeit», 9, 1983, pp. 12-31, in particolare pp. 18-29.

[9] Sulla facoltà cattolica di teologia di Gießen cfr.: F. VIGENER, *Die katholisch-theologische Fakultät in Gießen und ihr Ende*, in «Mitteilungen des oberhessischen Geschichtsvereins», nuova serie, 24, 1922, pp. 28-96.

sca della neoscolastica, con l'aiuto di ex-alunni del Collegio Germanico che dalla metà del secolo occuparono in misura crescente le sedi vescovili e le cattedre dei seminari tedeschi. Fu in questo modo che la neoscolastica di impronta romana costituì una sua solida roccaforte a Würzburg attraverso la chiamata dal 1854 degli ex-alunni del Collegio Germanico Denzinger, Hergenröther e Hettinger[10].

Per il resto però la teologia si sviluppò nelle facoltà statali tedesche su tutt'altri binari, assolutamente religiosi. Fu così nell'università territoriale bavarese di Ingolstadt, a Landshut e infine dal 1826 a Monaco ad opera di Johann Michael Sailer. Georg Schwaiger valuta certo appropriatamente la collocazione teologica di quest'ultimo allorché afferma[11]: «Non vi è alcun dubbio che l'eminente, assai dotato teologo e giovane sacerdote sia stato fortemente influenzato dall'Illuminismo avanzante prepotentemente in tutti gli ambiti della vita intellettuale... La sua forza originale si sente però anzitutto proprio nel fatto che egli non si è fermato alla rigida resistenza verso la nuova, spesso minacciosa intellettualità, ma invece ha accolto le forze buone dell'Illuminismo e di altre correnti dell'epoca per presentare e vivere in modo credibile nella nuova epoca la fede contestata... Il carattere fondamentale del cristianesimo, quale lo incarnò e ne diede l'esempio Sailer, era costituito da una devozione profonda, che traeva vita dalla Sacra scrittura, dai Padri della Chiesa, e dalla liturgia, un amore fedele verso la Chiesa unito ad una nobile apertura per tutto ciò che è buono e bello nel mon-

[10] M. WEITLAUFF, *Zur Entstehung des «Denzinger». Der Germaniker Dr. Heinrich Joseph Dominikus Denzinger (1819-1883) in den ersten Jahren seines akademischen Wirkens an der Universität Würzburg*, in «Historisches Jahrbuch», 96, 1978, pp. 312-371; M. WEITLAUFF, *Der Fall des Würzbürger Kirchenhistorikers Johann Baptist Schwab (1811-1872)*, in G. SCHWAIGER (ed), *Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte*, Göttingen 1980, pp. 245-284.

[11] G. SCHWAIGER, *Johann Michael von Sailer (1751-1832)*, in H. FRIES- G. SCHWAIGER (edd), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, 3 voll., München 1975, qui I, pp. 55-93, in particolare p. 57; G. SCHWAIGER, *Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater*, München-Zürich 1982.

do...». Della cerchia di Monaco assistita spiritualmente da Sailer facevano parte il principe ereditario Ludovico e gli uomini più importanti attorno al futuro monarca, che influirono sulle prime chiamate all'università statale trasferita da Landshut a Monaco. Attraverso Sailer, e dopo di lui attraverso Joseph Görres, Franz von Baader e Ignaz von Döllinger l'università di Monaco divenne per decenni il centro di diffusione del cattolicesimo nella Germania del Sud.

Può essere che i primi capi della Scuola di Tubinga, Johann Sebastian von Drey e Johann Baptist Hirscher, stessero ancora sotto l'influsso dell'Illuminismo e dei suoi propositi di riforma, ma già con Johann Adam Möhler la facoltà di Tubinga e la sua rivista ufficiale, la «Theologische Quartalschrift», erano confluite nei binari di una religiosità che avrebbe potuto soddisfare le pretese di Roma. Rudolf Reinhardt dice giustamente che l'università di Tubinga non ha prodotto solo la propria nuova generazione di teologi, ma ha anche dato per tutto il XIX secolo numerosi scienziati ad altre facoltà. « Da nessuna parte in Germania lo Stato fece così tanto per la nuova generazione di teologi come appunto nel Württemberg»[12].

Se i dubbi di Roma sulla teologia universitaria tedesca erano in qualche modo giustificati, essi lo erano tanto più nel caso di Georg Hermes a Bonn. Eduard Hegel ha narrato come Hermes familiarizzò con il suo incarico di insegnamento su una base teologica inadeguata, legata al suo tempo, e come egli tentò invano di gettare un ponte tra la filosofia kantiana e la fede nella rivelazione. «Il punto di partenza che ha portato il sistema di pensiero di Georg Hermes in contrasto con la Chiesa, è, come hanno dimostrato critici dell'hermesianesimo (Schrörs, Pritz), dal punto di vista filosofico l'autonomia della ragione, dal punto di vista dogmatico la non comprensione dello specificamente soprannaturale»[13].

[12] R. Reinhardt, *Tübinger Theologen*, cit., p. 13.

[13] E. Hegel, *Georg Hermes (1775-1831)*, in H. Fries-G. Schwaiger (edd), *Katholische Theologen*, cit., I, pp. 303-322, qui p. 308.

Il contrasto tra la stratificata teologia universitaria tedesca e la neoscolastica sostenuta da Roma iniziò solo verso la metà del XIX secolo. La condanna postuma della dottrina di Hermes nel 1835 costituì un primo segnale[14]. Il primo grande attacco fu sferrato con la repressione a partire dal 1842 dell'hermesianesimo nella facoltà di Bonn e nel clero di Colonia da parte dell'arcivescovo Geissel. La repressione trapassò nella lotta contro la filosofia di Anton Günther a Vienna, la cui opera nel 1857 fu messa all'indice. Nel frattempo il vescovo Ketteler aveva ritrasferito la formazione dei teologi da Gießen a Magonza dandola in mano a neoscolastici come Johann Baptist Heinrich e Paul Leopold Haffner. La facoltà di Würzburg fu occupata con ex-alunni del Collegio Germanico. La libertà religiosa garantita dalle costituzioni del 1848 e 1850 diede una potente spinta alla vita, all'associazionismo e agli ordini religiosi sotto l'egida dell'ultramontanismo. L'attraente figura di Pio IX attirò a Roma, date le possibilità aperte dalle nuove vie di comunicazione, frotte di pellegrini, che da lì riportarono con sé in Germania il patrimonio di idee romane e le forme romane di devozione.

Il cardinale Geissel poté per esempio, quasi inosservato e sotto l'ampio consenso del clero e del popolo della sua arcidiocesi, sostituire i libri liturgici in uso fino ad allora, il messale, il rituale e i canti liturgici di Colonia, con i corrispondenti libri romani, e introdurre forme romane di preghiera[15]. Egli chiamò Matthias Joseph Scheeben, forse il più

[14] In merito di recente H.H. SCHWEDT, *Das römische Urteil über Georg Hermes (1775-1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert*, («Römische Quartalschrift», 3. Supplementheft), Rom-Freiburg-Wien 1980.

[15] Cfr. N. TRIPPEN, *Gottesdienst und Volksfrömmigkeit im Kölner Dom während des 19. Jahrhundert*, in *Der Kölner Dom im Jahrhundert seiner Vollendung*, II: *Essays zur Ausstellung der Historischen Museen*, hrsg. von H. BORGER, Köln 1980, pp. 182-198; N. TRIPPEN, *Das Seminar unter dem Einfluß von Neuscholastik und Ultramontanismus (1842-1875)*, in N. Trippen (ed), *Das Kölner Priesterseminar im 19. und 20. Jahrhundert. Festschrift zur Feier des 250jährigen Bestehens am 29. Juni 1988* (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, 23), Siegburg 1988, pp. 84-116.

importante rappresentante dei teologi formatisi a Roma, come dogmatico al seminario di Colonia, che da qui in poi costituì il contrappunto teologico alla facoltà di Bonn. Nel 1860 Geissel allestì un concilio provinciale a Colonia che per temi e tendenza si presentò come un preludio al Concilio Vaticano I di un decennio dopo[16].

III. *La contrapposizione tra neoscolastica romana e teologia universitaria tedesca prima del Concilio Vaticano I*

La teologia delle università tedesche, temuta da Roma, era così stratificata e diversificata nel suo atteggiamento verso il papa e i vescovi quando dalla metà del secolo divenne suo esponente lo storico della Chiesa di Monaco Ignaz von Döllinger[17]. Come teologo autodidatta Döllinger era diventato già all'età di 24 anni nel 1823 professore di diritto canonico e storia della Chiesa all'Istituto ecclesiastico di Aschaffenburg. Appena addottorato, all'età di 27 anni si trasferì alla facoltà teologica di Monaco, riorganizzata di recente, dove si imbatté in Franz von Baader e sopratutto nella cerchia intorno a Görres, cercando però sin dall'inizio anche contatti oltre l'ambito di Monaco e l'ambiente ecclesiastico.

Fino alla rivoluzione del '48, Döllinger, che dispiegò una ricca attività teologico-letteraria, fu un sostenitore della libertà religiosa e delle idee ultramontane. Nel 1848, deputato all'Assemblea Nazionale di Francoforte, era ancora in vivo contatto con il cardinale di Colonia Geissel, capo del movimento ultramontano tedesco. Negli anni Cinquanta però Döllinger superò la ristrettezza apologetica. Quanto più profondamente si addentrava nella storia ecclesiastica e stringeva contatti di ampio respiro, tanto più si trovava spinto

[16] *Acta et Decreta Concilii Provinciae Coloniensis*, Coloniae 1862.

[17] G. SCHWAIGER, *Ignaz von Döllinger (1799-1890)*, in H. FRIES-G. SCHWAIGER (edd), *Katholische Theologen*, cit., III, pp. 9-43 (con un prospetto delle fonti e della bibliografia). L'esposizione che segue su Döllinger si basa su questa breve biografia di Schwaiger.

ad assumere posizioni critiche. Una funzione chiave nel suo sviluppo assunsero le cosiddette «conferenze dell'Odeon» del 5 e 9 aprile 1861 intorno al Papato e allo Stato della Chiesa. Döllinger pose in dubbio la necessità di uno Stato della Chiesa per l'esistenza della Chiesa e criticò la sua amministrazione, cosa che da qui in avanti lo rese *persona minime grata* a Roma. Oltre a ciò Döllinger era turbato dalla tendenza della Curia di Roma, che cominciava a evidenziarsi, ad allontanare e licenziare dalle università tedesche tutti i teologi che non si riconoscevano nella neoscolastica e a fondare in Germania un'università cattolica (vale a dire neoscolastico-romana). Di fronte a tali sviluppi Döllinger lavorò per molti anni al progetto, realizzandolo infine nel 1863, di una Assemblea di scienziati, che si riuniva nell'abbazia di San Bonifacio a Monaco[18]. Nonostante che ad essa non presero parte i teologi di Tubinga, l'Assemblea degli 84 scienziati, preti e laici cattolici presieduta da Döllinger fu un evento di grande portata. Nel suo discorso su *Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie*, Döllinger attaccò il monismo neoscolastico, chiese libertà per il lavoro teologico e rigida applicazione del metodo scientifico.

Già nell'Assemblea sorsero contrasti con il gruppo neoscolastico e sopratutto con il dogmatico del seminario di Colonia Scheeben[19]. Ma ancora più turbati per l'evolversi delle cose in Germania si era a Roma. L'Assemblea degli scienziati di Monaco e il libro di Döllinger apparso parallelamente *Die Papstfabeln des Mittelalters*, dovettero essere tra i motivi dell'emanazione dell'Enciclica *Quanta cura* e del Sillabo ad essa allegato dell'8 dicembre 1864, in cui furono catalogati 80 dei «principali errori del tempo moderno», una dichia-

[18] Sull'Assemblea degli scienziati di Monaco del 1863 cfr. H. LANG, *Die Versammlung katholischer Gelehrter in München St. Bonifaz vom 28.IX. bis 1.X.1863*, in «Historisches Jahrbuch», 71, 1952, pp. 246-258; apparso recentemente G. SCHWAIGER, *Die Münchener Gelehrtenversammlung 1863 in den Strömungen der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts*, in G. SCHWAIGER (ed), *Kirche und Theologie*, cit., pp. 125-134.

[19] Su Scheeben H. GASPER, *Das Wirken Scheebens als Priester und Theologe*, in N. TRIPPEN, *Das Kölner Priesterseminar*, cit., pp. 223-243.

razione di guerra al liberalismo e a tutti i fenomeni considerati come conquiste del tempo.

Molto presto la Curia manovrò nel senso di convocare un concilio[20], e divenne evidente che con esso si sarebbe dovuta definire la posizione del papa nella Chiesa. I gravi timori dei teologi non romani relativamente al concilio annunciato definitivamente nel 1867 furono superati allorché nel febbraio 1869 su stimolo del segretario di Stato cardinale Antonelli il nunzio parigino Chigi attraverso la «Civiltà cattolica» diffuse la notizia che i veri credenti di Francia si attendevano dal concilio la versione positiva e la motivazione dei decreti del Sillabo come anche l'acclamazione unanime dell'infallibilità del papa senza lunghe votazioni.

Döllinger si sentì particolarmente provocato da questo articolo che aveva suscitato molto interesse in tutta Europa. Come nota Schwaiger[21], egli aveva «lottato con tutto il peso del suo nome contro una definizione del primato di giurisdizione e di infallibilità del papa nella forma preannunciata. L'allarmante articolo della 'Civiltà' gli faceva temere che i suoi più cattivi presentimenti potessero divenire realtà: un simile dogma unitamente al Sillabo avrebbero allontanato ancor più la Chiesa dal suo tempo, l'avrebbero sospinta ancora più profondamente nell'inferiorità intellettuale di una esistenza ghettizzata. Egli temeva che la Curia attraverso la via indiretta del concilio volesse di nuovo far valere pretese medievali di dominio ed esercitare pressioni sugli Stati attraverso le masse religiose».

Döllinger lottò in due modi contro la realizzazione dei piani romani di dogmatizzazione: con cinque violenti articoli si scagliò tra il 10 e il 15 marzo 1869 sotto lo pseudonimo, ben

[20] Sulla preistoria del Concilio in riferimento alla teologia cattolica A. FRANZEN, *Die katholisch-theologische Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil* (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, 6), Köln-Wien 1974, pp. 1-30.

[21] G. SCHWAIGER, *Ignaz von Döllinger*, cit., p. 28.

presto svelato, di «Janus» contro i dogmi perseguiti[22]. Dal dicembre 1869 fino al luglio 1870 seguirono sotto lo pseudonimo «Quirinus» i *Römische Briefe vom Konzil*, il cui materiale fu raccolto dall'allievo di Döllinger Lord Acton. Ma Döllinger, amareggiato per non esser stato convocato al concilio come teologo, non si fermò alla faida letteraria contro i dogmi del papa. Nell'aprile 1869 egli spinse il Presidente dei ministri bavarese, il principe Chlodwig von Hohenlohe a chiedere ai governi europei attraverso un dispaccio circolare redatto dallo stesso Döllinger, se fossero disposti a prevenire le risoluzioni del prossimo concilio, che molto probabilmente avrebbero costituito una minaccia per gli Stati, attraverso una comune dichiarazione di principio. Le potenze europee però preferirono attendere il corso degli eventi.

Oltre alla cerchia di scienziati che a Monaco si era radunata intorno a Döllinger, vi era a Bonn anche un secondo centro antinfallibilista[23]. In occasione di una seconda, molto più modesta per composizione, Assemblea di scienziati a Bonn si decise nel 1865 la fondazione del «Theologisches Literaturblatt». A firmarlo in veste di curatore fu il vetero-testamentario di Bonn Franz Heinrich Reusch, «in collegamento con la facoltà cattolica di teologia di Bonn e con la collaborazione di molti studiosi». Sopratutto il dogmatico di Bonn Franz Xaver Dieringer[24], una volta fiduciario del cardinale Geissel e sua punta di diamante contro l'hermesianesimo a Bonn, caricò la rivista di taglienti recensioni e contributi contro la tendenza neoscolastica dei teologi curiali e contro i piani di dogmatizzazione del concilio. Negli anni 1869-70 i teologi di Bonn si incontrarono quasi quotidianamente ver-

[22] Pubblicati come libro sotto il titolo *Janus. Der Papst und das Konzil*, Leipzig 1869.

[23] La trattazione che segue sugli sviluppi del «Theologisches Literaturblatt» e della «borsa spirituale» di Bonn è basata su A. FRANZEN, *Die katholisch-theologische Fakultät Bonn*, cit., pp. 82-137.

[24] E. GATZ, *Franz Xaver Dieringer (1811-1876)*, in H. FRIES-G. SCHWAIGER, *Katholische Theologen*, cit., III, pp. 60-86 (con un prospetto delle fonti e della bibliografia).

so mezzogiorno con altri colleghi universitari cattolici interessati al concilio (per esempio Georg von Hertling) per una passeggiata nell'*Hofgarten* di Bonn per la cosiddetta «borsa spirituale», in cui predominavano chiaramente sentimenti antinfallibilisti. Contemporaneamente Matthias Joseph Scheeben lanciava dalle colonne del vicino «Pastoralblatt» di Colonia forti critiche contro i professori di Bonn e i loro pregiudizi verso il dogma dell'infallibilità.

I professori che al cospetto di una vasta e ansiosamente attenta opinione pubblica facevano propaganda contro i prevedibili dogmi papali poterono sentirsi confermati nel loro atteggiamento dal fatto che accanto a numerosi vescovi degli altri Stati europei anche la maggioranza dei vescovi tedeschi erano indecisi o addirittura contrari ai piani di dogmatizzazione. Dopo ampie consultazioni alla Conferenza episcopale di Fulda una maggioranza di 14 vescovi decise il 7 settembre 1869 «di pregare il papa con una lettera personale di levare dall'ordine del giorno del concilio il dogma dell'infallibilità, giacché la sua definizione è inopportuna e arrecherà gravi danni». Come noto, i vescovi tedeschi presenti al Concilio Vaticano I appartenevano in maggioranza alla minoranza antinfallibilista, che il 18 luglio 1870 abbandonò il concilio ancora prima della delibera e della proclamazione della costituzione *De ecclesia Christi* con i dogmi papali. Alcuni di questi vescovi, come ad esempio Carl Joseph Hefele di Rottenburg, solo dopo lungo esitare e violenti conflitti interiori hanno potuto imporre a se stessi di sottomettersi alle risoluzioni del Concilio compresi i dogmi papali. Può essere considerato addirittura tragico che proprio i vescovi tedeschi abbiano dovuto costringere i loro teologi delle facoltà statali a sottomettersi alle risoluzioni conciliari. Dato che numerosi teologi, sopratutto a Monaco, Bonn, Breslavia e Braunsberg, non erano disposti a fare ciò, si crearono in alcune di queste facoltà delle situazioni al limite della crisi che furono tra i fattori scatenanti del *Kulturkampf* degli anni a partire dal 1873.

IV. *La prova del fuoco di diverse facoltà teologiche dopo il Concilio Vaticano I e durante il «Kulturkampf»*

a) La facoltà di Monaco

Dal momento che Döllinger aveva lottato accanitamente prima e durante il concilio contro la dogmatizzazione dell'infallibilità papale, dopo il concilio l'arcivescovo di Monaco Scherr si trovò costretto ad esortarlo ad una chiarificazione del suo punto di vista. Se nel fare ciò egli, come anche l'arcivescovo di Colonia Melchers verso la facoltà di Bonn, abbia agito troppo frettolosamente e in modo indelicato, come ritiene Schwaiger[25], non è facile giudicare.

Döllinger, anziano e decano della facoltà di Monaco, maestro di molti dei suoi colleghi, già prima del concilio aveva coinvolto strumentalmente la facoltà nella sua lotta contro i dogmi papali. Alcune settimane dopo il dispaccio circolare del Presidente dei ministri bavarese ai governi europei in materia di infallibilità, il consiglio dei ministri inviò il 29 maggio 1869 alle facoltà di diritto e di teologia di Monaco e Würzburg cinque domande, pure formulate da Döllinger, sulla rilevanza delle temute risoluzioni conciliari per i rapporti tra Stato e Chiesa. Georg Denzler, che ha studiato accuratamente sulla base degli atti le ripercussioni del Concilio Vaticano I sulla facoltà di Monaco[26], dice: «Nella facoltà teologica si aprì a questo punto una controversia che si protrasse per anni, che inizialmente sembrò inoffensiva ma che ben presto divise il collegio in due fazioni e che infine sfociò in uno scisma aperto».

Già in occasione di questo primo avvenimento fu chiaro che la facoltà era un collegio di spiccati individualisti, in cui i processi di formazione delle opinioni richiedevano una buona dose di pazienza. Il 10 agosto 1869 la maggioranza della

[25] G. SCHWAIGER, *Ignaz von Döllinger*, cit., p. 34.

[26] G. DENZLER, *Das I. Vatikanische Konzil und die Theologische Fakultät der Universität München*, in «Annuarium Historiae Conciliorum», 1, 1969, pp. 412-455. La trattazione che segue sugli avvenimenti di Monaco si basa ampiamente su questo lavoro di Denzler.

facoltà deliberò una memoria per il governo, in cui si manifestavano forti dubbi sulle attese risoluzioni conciliari. In una votazione separata il dogmatico Alois Schmid[27] e il teologo pastorale Valentin Thalhofer[28] sostennero il contrario: il Sillabo e l'infallibilità sarebbero irrilevanti per lo *status quo* dei rapporti Stato-Chiesa.

Durante il concilio Döllinger si tenne un po' in disparte all'interno della facoltà, mentre condusse una forte propaganda pubblica che avrebbe dovuto aiutare i vescovi minoritari a Roma ma che in realtà procurò loro solo fastidi spingendoli a dissociarsi da Döllinger. Già per il 20 luglio 1870 il decano Thalhofer invitò la facoltà a fare una visita di cortesia in veste ufficiale all'arcivescovo Scherr, ritornato il giorno prima da Roma. Il rapporto dell'arcivescovo dal concilio terminò con le parole: «Ora però che la decisione è presa... si tratta di mantenere fedeltà alla Chiesa». E rivolto a Döllinger l'arcivescovo disse: «Vero signor preposito, che anche lei resta nella Chiesa?». Döllinger, evidentemente un po' confuso, replicò in tono amaro: «Sì, io resto nella vecchia Chiesa»[29]. Forse per rilassare lo stato d'animo dei professori, Scherr il 5 agosto invitò la facoltà a pranzo.

Ma Döllinger non aveva ancora rinunciato alla lotta. Anzitutto progettò con il ministro del culto liberale e anticlericale Johann von Lutz di ostacolare la pubblicazione in Baviera dei decreti conciliari attraverso la negazione del *placetum regium*[30], e di cominciare a discutere della rescissione del

[27] J. FINKENZELLER, *Alois von Schmid (1825-1910)*, in H. FRIES-G. SCHWAIGER (edd), *Katholische Theologen*, cit., III, pp. 125-144.

[28] W. DÜRIG, *Valentin Thalhofer (1825-1891)*, in H. FRIES-G. SCHWAIGER (edd), *Katholische Theologen*, cit., III, pp. 106-124; G. DENZLER, *Professor Valentin Thalhofer und die Theologische Fakultät der Universität München 1863-1876. Ein Beitrag zur Geschichte des 1. Vatikanischen Konzils: Fakten – Akten*, in «Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte», 32, 1979, pp. 33-84.

[29] Cfr. il lavoro di G. DENZLER, *Das I. Vatikanische Konzil*, cit., p. 423.

[30] Sul *placet* statale richiesto in Baviera fino all'inizio del XX secolo per i decreti ecclesiastici cfr. N. TRIPPEN, *Päpstlicher Antimodernismus und staatliches Plazet*, in D. ALBRECHT-H.G. HOCKERTS-P. MIKAT-R. MORSEY

Concordato del 1817. Egli redasse per il ministro e per il re Ludovico II un questionario per le facoltà universitarie di teologia e di diritto, questionario che venne inviato il 9 agosto 1870. «Contemporaneamente all'invio del questionario alle facoltà il Ministero si era rivolto ai vescovi cattolici, per ricordar loro che la pubblicazione delle risoluzioni del Concilio Vaticano è legata al *placetum regium* e che qualsiasi azione di propria iniziativa sarà punita come violazione della costituzione. Questa era per così dire l'ultima carta che Lutz e Döllinger potevano ancora giocare contro il Concilio»[31].

Gli eventi però precipitarono in una direzione del tutto diversa. Il 25 agosto 1870 si trovarono a Norimberga su invito di Döllinger un gruppo di professori antinfallibilisti che in una dichiarazione su progetto di Döllinger rigettarono senza esitazioni l'ecumenicità del Concilio e i dogmi vaticani[32]. L'assemblea doveva essere una contromanifestazione parallela alla Conferenza episcopale di Fulda del 30-31 agosto, che deliberò una lettera pastorale equilibrata e tranquillizzante per il popolo.

Dopo di ciò a Scherr non rimase più alcuna scelta se non quella di esigere, attraverso una lettera del 20 ottobre 1870, dalla facoltà di Monaco una chiara presa di posizione sulle risoluzioni conciliari. I conflitti sorti su ciò lasciarono trasparire la lacerazione interna della facoltà. Dopo lunghe lotte la maggioranza della facoltà decise il 29 novembre 1870 «sulla base di un simile generale consenso morale [dei vescovi] di voler mantenere fermo il carattere ecumenico del Concilio Vaticano e di volersi attenere con assoluta convinzione e dedizione alle sue deliberazioni e in particolare a quella *de*

(edd), *Politik und Konfession. Festschrift für Konrad Repgen zum 60. Geburtstag*, Berlin 1983, pp. 257-280.

[31] Per la citazione si confronti G. DENZLER, *Das I. Vatikanische Konzil*, cit., p. 426.

[32] Il testo in J.F. SCHULTE, *Der Altkatholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland*, Gießen 1887, pp. 14 ss.

ecclesia Christi»[33]. Questa dichiarazione non fu sottoscritta dal canonista Isidor Silbernagl, dall'allievo di Döllinger Johann Friedrich e dallo stesso Döllinger. Mentre Silbernagl in seguito si sottomise e Friedrich sostenne apertamente il suo rifiuto, Döllinger si chiuse in un enigmatico silenzio.

Su pressione sua e del ministro Lutz il senato dell'università di Monaco nel semestre invernale 1870/71 indirizzò alla facoltà teologica un'interpellanza a proposito dello scambio epistolare avuto con l'arcivescovo intorno al Vaticano I, e rimproverò alla facoltà di aver condotto la corrispondenza con l'arcivescovo direttamente e non per vie d'ufficio, e cioè passando per la mediazione del senato. Si venne ad una contesa durata mezzo anno tra il senato e la facoltà sulla posizione dell'arcivescovo di Monaco nei confronti della facoltà.

In questo periodo cadde anche la disputa personale di Döllinger con l'arcivescovo Scherr per l'accoglimento delle risoluzioni conciliari. Il 4 gennaio 1871 Scherr esortò il professore e preposito del capitolo della collegiata di San Gaetano ad accogliere le risoluzioni conciliari come obbligo di fede. Döllinger non si sentiva pronto a ciò, certo anche per orgoglio intellettuale, ma nelle sue lettere di questo periodo si percepisce anche l'angoscia del cristiano e sacerdote sincero. Il 29 gennaio 1871 egli rispose tra l'altro all'arcivescovo: «Se mi riuscirà di acquisire il convincimento che questa dottrina è quella vera, assicurata dalla Scrittura e dalla tradizione, e che io, io che finora con la grande maggioranza dei teologi tedeschi sono convinto del contrario, sono in errore, allora non esiterò a riconoscerlo davanti al mondo senza ritegno e senza tentativi di mascheramento»[34].

Più volte il professore in lotta con se stesso pregò che gli fosse prolungato il periodo di riflessione. Intanto per il compimento dei 72 anni ricevette una lettera di auguri del re che lo confermò nel suo atteggiamento. Anche il suo prece-

[33] G. DENZLER, *Das I. Vatikanische Konzil*, cit., p. 431.

[34] Per la citazione cfr. *ibidem*, p. 438.

dente collega e vescovo di Rottenburg, Carl Joseph Hefele, che ancora si dibatteva per il suo «sì» al Vaticano I, gli scrisse l'11 marzo 1871: «Döllinger, così a lungo, così a lungo e già così presto, quando altri ancora dormivano, il difensore della Chiesa cattolica e dei suoi interessi, il primo fra i teologi tedeschi, l'Aiace dell'ultramontanismo, deve essere sospeso o scomunicato, e questo da un arcivescovo che non ha neanche la millesima parte dei meriti di Döllinger. È orribile»[35].

Mentre Friedrich il 15 marzo 1871 rifiutò definitivamente di sottomettersi alle risoluzioni conciliari, Döllinger chiese un ulteriore prolungamento del tempo di riflessione di 12 o 14 giorni. Ma il 29 marzo 1871 anch'egli comunicò all'arcivescovo Scherr il suo diniego, il cui testo si poteva leggere tre giorni più tardi nell'«Allgemeine Zeitung» di Augusta.

Scherr anzitutto portò a conoscenza dell'arcivescovato attraverso una lettera pastorale del 2 aprile degli sviluppi del caso Döllinger. Con il successivo passo di Scherr fu posta in forse la sopravvivenza del *Georgianum* e anche della facoltà di Monaco. Le due istituzioni vivevano entrambe del fatto che i vescovi bavaresi, che possedevano ognuno un proprio seminario e un liceo statale per la formazione dei loro aspiranti all'ufficio sacerdotale, inviavano a studiare a Monaco alcuni studenti particolarmente dotati. «Il giorno seguente, il 3 aprile 1871, l'arcivescovo vietò agli studenti di teologia della sua diocesi la frequenza delle lezioni di Döllinger e di Friedrich. L'ordinariato di Monaco fece presente un'ultima volta a Döllinger che una scomunica sarebbe stata inevitabile qualora egli non avesse mutato la sua posizione. L'ordinariato di Regensburg aveva già prima della solenne proclamazione dei decreti conciliari, il 18 luglio 1870, severamente vietato ai sette alunni della diocesi dimoranti nel *Georgianum* di assistere alle lezioni di Döllinger... Thalhofer, l'intraprendente direttore del *Georgianum*, cercò, per garantire l'ulteriore esistenza della sua casa, di revocare queste misu-

[35] *Ibidem*, p. 439.

re. Non ci riuscì. Dopo il semestre invernale 1869/70 i teologi del vescovato di Regensburg che studiavano a Monaco dovettero tornare al seminario diocesano... Gli ordinariati di Passau, Augusta e Spira si associarono al provvedimento di Monaco e anche loro fecero divieto ai loro studenti di Monaco di frequentare le lezioni di Döllinger e Friedrich. Chi avesse trasgredito questi ordini, sarebbe stato escluso dal novero dei candidati al sacerdozio»[36].

«Ciò che molti avevano temuto a lungo e non pochi desiderato con impazienza», così riferisce Denzler[37], «divenne realtà il 17 aprile 1871: l'arcivescovo Scherr inflisse al preposito della collegiata di San Gaetano la *excommunicatio major*. Ancora lo stesso giorno Döllinger e il re Ludovico furono portati a conoscenza di questa decisione carica di conseguenze del vescovo di Monaco. Il celebre teologo, cui nonostante la sua critica alla Chiesa stava a cuore il bene di questa Chiesa, si vide ora escluso dalla sua comunità».

Il re attraverso i suoi incaricati in Vaticano aveva tentato invano sino all'ultimo minuto di stornare la sventura di Döllinger. Ludovico anche dopo la scomunica mantenne la sua fedeltà a Döllinger. Döllinger rimase nominalmente preposito della collegiata di San Gaetano e ordinario della facoltà. Egli non si lasciò neanche sedurre dall'entrare nella Chiesa dei vecchi cattolici che si formò ben presto. Egli non voleva contrapporre «un altare all'altro». Nel 1873 Ludovico lo nominò presidente dell'«Accademia bavarese delle scienze» e nel 1872-73 Döllinger rivestì anche l'ufficio di rettore dell'università. Ciò nonostante gli ultimi due decenni della vita di Döllinger furono un periodo di amarezza.

«Il 18 aprile il professor Friedrich fu colpito dalla medesima pena di esclusione dalla Chiesa. Se fino ad allora egli aveva seguito il suo maestro nella tenace opposizione, ora condivise con lui anche l'amaro destino della scomunica»[38].

[36] Per l'esposizione e la citazione cfr. *ibidem*, pp. 440 s.

[37] *Ibidem*, p. 442.

[38] *Ibidem*, p. 442.

Per la facoltà si acuì, in seguito a questi avvenimenti, la situazione che ne minacciava l'esistenza; tanto più che il 26 gennaio 1872 morì il neo-testamentario, da lungo tempo malato, Franz Xaver Reithmayr, e che alcuni mesi più tardi il vetero-testamentario Bonifatius Haneberg, abate benedettino dell'abbazia di San Bonifacio, lasciò la facoltà per diventare vescovo di Spira[39]. La facoltà dovette tentare di ristabilire la sua reputazione religiosa incrinata e l'organico del suo personale.

Essa tentò la prima cosa il 3 luglio 1871 con una dichiarazione pubblica. All'interno della facoltà erano sorti di nuovo forti contrasti intorno al progetto di Schmid e Thalhofer. L'abate Haneberg impose che Döllinger e Friedrich fossero ammoniti prima della dichiarazione un'ultima volta e pregati di recedere entro un giorno dal loro passo. Anche quest'ultimo tentativo rimase vano. La dichiarazione della facoltà non impedì che i vescovi continuassero a vietare ai loro teologi gli studi a Monaco.

Rispetto alla reintegrazione del personale docente della facoltà, i professori come anche l'arcivescovo di Monaco in un primo momento cercarono solo un sostituto di Döllinger per l'insegnamento di storia della Chiesa; nel 1872 si preoccuparono anche di un successore alla cattedra di esegesi. Poiché Döllinger, in qualità di rettore dell'Università si oppose alla chiamata di un successore per storia della Chiesa, il canonista Silbernagl dovette assumere fino al 1886 anche l'insegnamento di storia della Chiesa. Un'altra mossa di Döllinger fu la promozione dello scomunicato Friedrich a ordinario di storia dei dogmi con simbolica, archeologia cristiana e storia della letteratura. Facoltà e arcivescovo dovettero nel giugno 1872 accettare il fatto e con ciò fu concessa la chiamata del neo-testamentario Schegg e la promozione di Joseph Bach a ordinario per pedagogia e filosofia.

[39] E. GATZ, *Haneberg, Bonifatius von*, in E. GATZ (ed), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon*, Berlin 1983, pp. 281-284.

Denzler fa notare in proposito[40]: «Il governo bavarese aveva il massimo interesse affinché non fosse messa ulteriormente a repentaglio l'esistenza della facoltà teologica. Si erano infatti levate voci a favore della formazione del clero esclusivamente da parte di istituti ecclesiastici. Ciò però, secondo i responsabili del ministero del Culto, si doveva evitare a tutti i costi».

Ma di fronte al fatto che gli *excommunicati* toccati dal blocco delle lezioni imposto dai vescovi continuavano a far parte della facoltà e alle presenze in essa per il resto mediocri, la facoltà di Monaco continuò a condurre ancora per molti anni una vita di stenti, finché le chiamate dello storico della Chiesa Alois Knöpfler e del neo-testamentario Otto Bardenhewer nel 1886 non annunciarono tempi migliori.

b) La catastrofe della facoltà di Bonn

La situazione a Bonn dopo il Concilio Vaticano I si evolse in modo assai più minaccioso che a Monaco e per di più cadde nell'atmosfera degli inizi del *Kulturkampf* in Prussia. La catastrofe abbattutasi sulla facoltà di Bonn dopo il 1870 è stata analizzata sulla base dei documenti di numerosi archivi e con tutta l'accuratezza e l'ampiezza possibili da August Franzen nella sua opera postuma[41].

Quattro dei cinque ordinari di Bonn già prima del concilio e durante il suo svolgimento si erano chiaramente profilati come nemici dell'infallibilità papale[42]. Tra di loro vi era il decano della facoltà Bernhard Joseph Hilgers, che già nel 1835 si era abilitato in dogmatica e storia della Chiesa. Come «autentico hermesianista» egli era più che altro un siste-

[40] G. DENZLER, *Das I. Vatikanische Konzil*, cit., p. 454.

[41] Il lavoro di A. Franzen cui ci si riferisce è stato qui già citato alla n. 20. Su di esso si basa l'esposizione che segue.

[42] Per la composizione della facoltà di Bonn con dati biografici cfr. A. FRANZEN, *Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn*, cit., pp. 42-74.

matico, ma nella crisi dell'hermesianesimo si era ritirato nella storia della Chiesa ed era così sopravvissuto alle misure di Geissel contro gli hermesiani. Il vetero-testamentario Franz Heinrich Reusch era molto più giovane. Il dogmatico Dieringer era stato un tempo suo maestro. Reusch si era abilitato a 29 anni nel 1854 in studi vetero-testamentari, e all'età di 36 anni era diventato ordinario. Per la sua operosità di scrittore egli fu tra il 1866 e il 1877 il direttore adatto del «Theologisches Literaturblatt». Ancora più giovane era Josef Langen, che nel 1861 all'età di 34 anni aveva preso l'abilitazione in studi neo-testamentari. La figura determinante dell'opposizione conciliare di Bonn era senza dubbio Franz Xaver Dieringer[43], che eccelleva non solo per le sue pubblicazioni e la sua lunga esperienza di insegnamento. Come uomo di fiducia di Geissel e canonico del capitolo della cattedrale di Colonia egli aveva potuto esercitare il suo influsso in molteplici ambiti ecclesiastici. Dal 1844 egli era stato ad esempio presidente della fiorente «Associazione S. Carlo Borromeo per la diffusione dei buoni libri». Döllinger avrebbe desiderato far sottoscrivere a Dieringer nel 1863 l'invito all'Assemblea degli scienziati di Monaco. Ma in questo periodo Dieringer era considerato ancora un «caudatario» e una spia del cardinale Geissel. Dieringer, che era spesso trattato come candidato all'ufficio vescovile, dopo la morte di Geissel nel 1864 era ricaduto pienamente sotto il suo influsso religioso. Nella discussione pre-conciliare intorno alla definizione della infallibilità egli si era esposto tanto chiaramente quanto nel prendere le distanze dal seminario di Colonia e dal suo dogmatico Scheeben.

A questi oppositori del concilio all'interno della facoltà teologica si aggiungevano i due sacerdoti della facoltà di filosofia: il filosofo Franz Peter Knoodt, che come seguace del teologo Anton Günther viveva già dai tempi del cardinale Geissel un rapporto teso con la Chiesa di Colonia, e il libero

[43] Su Dieringer cfr. la breve biografia di E. Gatz cit. precedentemente alla n. 24.

docente di germanistica Anton Birlinger[44]. Questi e numerosi altri cattolici tra i professori universitari di Bonn avevano commentato nella pressoché quotidiana «borsa spirituale» nell'*Hofgarten* le notizie via via provenienti dal Concilio e si erano lasciati andare ad uno stato d'animo che divenne pericoloso dopo la conclusione del Concilio stesso.

L'arcivescovo di Colonia Paulus Melchers aveva fatto parte a Roma fino alla fine della minoranza antinfallibilista, non perché egli nutrisse dubbi dogmatici o storici verso i nuovi dogmi papali, ma perché egli li aveva ritenuti inopportuni per le complicazioni che avrebbero potuto comportare nell'opinione pubblica tedesca e internazionale. Così il giorno successivo al suo ritorno da Roma, il 24 luglio 1870, non esitò, come primo vescovo tedesco della minoranza, a riconoscere pubblicamente dal pulpito del duomo di Colonia i nuovi dogmi e a chiedere ai suoi credenti di sottomettersi all'autorità del Concilio[45]. Il 1° agosto il foglio ufficiale di Colonia pubblicò il testo della costituzione *Pastor aeternus*. Il predicatore del duomo fu incaricato di spiegare al popolo i nuovi dogmi in un ciclo di prediche. Qualcosa di simile doveva accadere nell'intera diocesi. Come presidente della Conferenza episcopale di Fulda Melchers invitò l'episcopato per il 25 di agosto a Fulda per discutere un'azione comune nel futuro. A causa dei festeggiamenti per l'onomastico del Re bavarese la Conferenza fu spostata al 30-31 agosto. La pastorale concordata dai nove vescovi riuniti a Fulda per informare e rassicurare il popolo riuscì, attraverso un'interpretazione che mitigava le animosità circolanti, a eliminare la durezza della discussione sulle risoluzioni conciliari in ampie cerchie di popolazione ottenendo per di più il 20 ottobre 1870 l'approvazione del papa.

Ma una minoranza di laici formati nelle Università e un grosso numero di professori di teologia rimasero irritati e non volevano cedere. Questo atteggiamento fu tenuto anzi-

[44] Su Knoodt e Birlinger cfr. A. FRANZEN, *Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn*, cit., pp. 74-81.

[45] Cfr. *ibidem*, pp. 143 s.

tutto dalla «borsa spirituale» di Bonn e dal «Rheinischer Merkur» che andava assumendo una caratterizzazione fortemente anticlericale e che diffondeva in Renania in ampie cerchie voci e sentimenti anti-conciliari e contro l'arcivescovo Melchers. E così il 14 agosto 1870 su invito di alcuni laici di Coblenza si arrivò ad un'Assemblea di laici a Königswinter, alla quale presero parte professori laici cattolici provenienti da Bonn, non solo quelli influenti ma anche la maggioranza dei membri della facoltà cattolica di teologia. Giacché l'oggetto della riunione erano i contenuti delle risoluzioni del Concilio Vaticano, ben presto la parola decisiva e che esacerbò gli animi toccò ai teologi e sopratutto al dogmatico Dieringer. Si giunse ad una «dichiarazione di Königswinter»[46], per la quale ben presto si raccolsero firme in tutta la Renania. In essa si diceva: «In considerazione del fatto che l'assemblea tenuta in Vaticano non si è svolta in piena libertà e ha preso decisioni importanti senza il necessario consenso, i sottoscritti cattolici dichiarano di non riconoscere i decreti sul potere assoluto del papa e la sua infallibilità personale come decisione di un concilio ecumenico, e rigettano perciò le dette decisioni in quanto innovazione contrastante con la fede tradizionale della Chiesa».

Alcuni giorni più tardi, il 25 agosto, Reusch, Langen e Knoodt presero parte all'assemblea dei professori di Norimberga[47]. La dichiarazione di Norimberga redatta da Döllinger fu sottoscritta dai professori di Bonn solo dopo che anche Dieringer ebbe dato il suo consenso e che l'ebbe sottoscritta. Questi avvenimenti furono portati dalla stampa liberale a conoscenza di un pubblico vastissimo e commentati con astio nei confronti dell'arcivescovo Melchers che non aveva mantenuto fede al suo punto di vista sul Concilio. Così l'arcivescovo non poté evitare una contrapposizione con la facoltà di Bonn, la cui tragedia fu aumentata da alcune sue imperizie.

[46] Sulla «Laienversammlung in Königswinter» cfr. *ibidem*, pp. 154-171. Per il testo della «dichiarazione» di Königswinter cfr. Th. GRANDERATH, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, hrsg. von K. Kirsch, III, Freiburg 1906, p. 629.
[47] Cfr. sopra p. 403 con nota 32.

«Melchers si risolse a marciare contro i professori di Bonn solo a metà settembre del 1870. Il 18 dello stesso mese egli annotava: 'Si rende necessario che nel corso di questa settimana i professori di teologia di Bonn, il cui atteggiamento nei confronti delle risoluzioni del Concilio Vaticano è diventato dubbio o addirittura apertamente insostenibile, e in particolare il canonico del capitolo della cattedrale prof.dr. Dieringer, e i proff. Reusch, Langen, Knoodt e Birlinger, siano esortati a sottoscrivere una formula di sottomissione'»[48].

La prima imperizia di Melchers fu che egli fece sottoscrivere la lettera di accompagnamento ad una formula di sottomissione in latino con un termine di scadenza di tre giorni, il 22 settembre e il 3 ottobre, in assenza del suo vescovo ausiliario e vicario generale Baudri. Richiamandosi agli statuti della facoltà che non lasciavano alcuno spazio ad una nuova professione di fede dopo l'assunzione dell'ufficio, e richiamandosi Knoodt al suo status di membro della facoltà filosofica non sottoposto al vescovo, i professori rigettarono senza esitazioni la formula di sottomissione. Solo Dieringer nella sua risposta del 3 ottobre 1870 cercò di spiegare diffusamente il suo punto di vista, suscitando l'impressione che con lui si potesse ancora giungere ad un compromesso.

Franzen ha narrato in tutti i particolari, mettendoci a conoscenza di assai istruttivi documenti, gli scontri dell'arcivescovo Melchers con i professori di Bonn nelle settimane successive. Oltre alle lettere Melchers imboccò anche vie di mediazione personali, per le quali egli prescelse proprio quella del direttore del seminario di Colonia, addirittura odiato a Bonn, e cioè il canonico del capitolo della cattedrale Kleinheidt. Dal canto loro i professori tennero al corrente, attraverso l'amministratore dell'università Beseler, il ministero prussiano del Culto a Berlino del loro conflitto con l'arcivescovo. Il ministro conservatore Heinrich von Mühler cercò a lungo di differire l'intervento dello Stato. Dopo pressioni

[48] A. FRANZEN, *Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn*, cit., p. 185. Qui anche più estesamente l'esposizione che segue.

varie dall'esterno il 24 ottobre 1870 egli scrisse infine all'arcivescovo che i professori secondo il par. 26 degli statuti della facoltà erano obbligati solo verso la professione di fede tridentina e non potevano essere obbligati ad un'altra senza il consenso dello Stato. Se il successivo evolversi della faccenda avesse portato al fatto che alcuni o tutti i professori coinvolti nella vicenda si fossero visti impediti nel continuare ad esercitare la loro attività di insegnamento, il governo non avrebbe potuto né procedere disciplinarmente nei loro confronti, né sarebbe stato in condizione di mettere a disposizione mezzi finanziari straordinari per l'acquisizione di altro personale insegnante.

Un altro pericolo si accese quando all'inizio del semestre invernale il rettore dell'Università, Gustav von Veit, giunse a parlare nella sua prolusione inaugurale del «distacco della facoltà cattolica di teologia dall'associazione universitaria raccomandato secondo quel che si dice dal Concilio Vaticano»[49]. In effetti si manifestò già un forte regresso degli studenti della facoltà, che, confrontato con quello di altre facoltà teologiche tedesche, non si poteva spiegare solo con la guerra franco-tedesca.

Nel senato dell'Università il 14 novembre 1870 si decise di inoltrare un'interpellanza al ministero del Culto su come la facoltà cattolica di teologia e membri di altre facoltà potessero essere protetti da misure provenienti dall'esterno. Nel frattempo Reusch e Langen smisero le loro lezioni per il minacciato ritiro della *missio canonica*. Tutti questi avvenimenti furono seguiti dall'opinione pubblica e discussi nella stampa.

Intanto Melchers trasse le prime conseguenze. Il 4 novembre 1870 fece comunicare a Birlinger e a Knoodt la *suspensio ab ordine et iurisdictione*. «Inoltre è inflitta ai tre professori della facoltà cattolica di teologia dr. Hilgers, dr. Reusch, dr. Langen in data odierna la sospensione dall'insegnamento della teologia cattolica e vietato agli stessi di tenere prediche

[49] *Ibidem*, p. 225.

e catechesi come anche di impartire lezioni di religione di qualsiasi tipo»[50]. Giacché la successiva corrispondenza e i colloqui con gli interessati che si protrassero per tutto l'inverno non condussero ad alcun mutamento delle posizioni, Melchers fece seguire il 4 aprile 1871 per Hilgers, Reusch e Langen la *suspensio ab ordine et iurisdictione.* Dal momento che Reusch e Langen nonostante il divieto arcivescovile continuarono ad annunciare lezioni (che però non ebbero quasi ascoltatori!) e che anche con Hilgers e Knoodt non si venne ad alcun compromesso, il 12 marzo 1872 Melchers pronunciò la grande scomunica.

Il caso di Dieringer si era sviluppato diversamente[51]. Sotto l'effetto di buoni consigli di alcuni amici ecclesiastici, ma egualmente incalzato in senso contrario da Reusch e Langen, egli aveva tentato in diversi colloqui con Melchers un accordo, che lo facesse restare nella Chiesa ma che non lo discreditasse presso coloro che erano stati finora i suoi compagni di strada. Melchers fece intervenire il nunzio di Monaco. Quando Roma insistette per la piena sottomissione, il 3 gennaio 1871 Dieringer firmò davanti a Melchers la sua sottomissione alle risoluzioni conciliari. Lo scherno e il disprezzo di numerosi suoi amici e colleghi di una volta, come anche il venir esposto all'opinione pubblica dalla stampa, che in conseguenza di ciò Dieringer dovette sopportare, sopravanzarono le sue forze.

Già nell'autunno del 1870 Dieringer aveva visto arrivare una simile catastrofe. Il 29 ottobre 1870 inoltrò richiesta al principe Karl Anton von Hohenzollern-Sigmaringen per ottenere la parrocchia di Veringendorf che stava sotto il patronato del principe, lasciando intuire di voler abbandonare, dopo la fine del semestre invernale, la sua attività di insegnamento a Bonn e il suo ufficio di canonico del capitolo della cattedrale di Colonia. Il 29 aprile 1871 Dieringer fu

[50] Per l'esposizione e la citazione cfr. *ibidem*, pp. 237 ss.

[51] Per l'esposizione cfr. *ibidem*, pp. 256-272.

esonerato dagli incarichi presso l'università di Bonn. Del tutto inosservato, senza alcun segno di congedo, di ringraziamento e di riconoscimento per la sua poliedrica attività di oltre 27 anni a Bonn, l'8 maggio 1871 salì su un treno in partenza verso il sud, per operare attivamente ancora per cinque anni fino alla sua morte nella cura delle anime della sua patria di Sigmaringen.

Franzen nota[52]: «Dei quattro ordinari rimasti dopo l'abbandono di Dieringer, i vecchi cattolici Reusch, Langen e Hilgers avevano la maggioranza assoluta, ma solo [lo storico della Chiesa Johann Heinrich] Floß rappresentava i diritti della Chiesa cattolica. Insieme ai non ordinari Simar, Roth e Kaulen egli tenne in piedi per molti anni l'attività delle lezioni per la massa degli studenti cattolici di teologia, mentre i vecchi cattolici non ebbero ben presto quasi più alcun uditore». «La situazione della facoltà peggiorò di semestre in semestre. Nel giugno 1871 la 'Neue Preußische Zeitung' riferiva che la frequenza negli ultimi anni era calata di quasi 100 studenti e che molti avevano interrotto i loro studi a Bonn per continuare presso altre università o seminari vescovili (Münster, Magonza, Paderborn)...».

Le discussioni intorno alla situazione delle facoltà di Bonn, Breslavia e Braunsberg condussero a Berlino alla soppressione della sezione cattolica del ministero del Culto e alla sostituzione del ministro del Culto Mühler, che aveva agito con calma e in modo dilatorio, con il protagonista dell'iniziante *Kulturkampf*, Adalbert Falk, il 12 gennaio 1872.

Nel semestre invernale 1871-72 Reusch e Langen avevano nuovamente annunciato le lezioni, per le quali tuttavia si iscrissero solo rispettivamente 10 e 5 uditori. Intanto era andata avanti la istituzione della Chiesa dei vecchi cattolici[53]. I teologi di Bonn scomunicati nel marzo 1872 inaugu-

[52] Cfr. *ibidem*, p. 256 e per la seconda citazione p. 295.

[53] Cfr. oltre che *ibidem*, V. CONZEMIUS, *Katholizismus ohne Rom. Die Altkatholische Kirchengemeinschaft*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1969.

rarono nel gennaio 1873 la messa vecchio-cattolica, tenuta alternativamente da Knoodt, Reusch e Langen. Reusch si pose a disposizione in qualità di vicario generale del professore di Breslavia Josef Hubert Reinkens, primo vescovo vecchio cattolico residente dall'autunno 1873 a Bonn, finché l'introduzione del matrimonio dei preti nella Chiesa vecchio-cattolica non lo indusse a ritirarsi nuovamente da questo ufficio.

Nel frattempo Melchers non era rimasto inoperoso nel mutare nella facoltà le situazioni insopportabili dal punto di vista della Chiesa. Già l'8 luglio 1871 egli aveva chiesto di promuovere a ordinario come successore di Dieringer il libero docente Hubert Theophil Simar[54] e a straordinario per l'insegnamento di esegesi il libero docente Franz Philipp Kaulen. Con ciò si sarebbero trovate in una certa misura le sostituzioni per Reusch e Langen. Ma già il ministro Mühler, e più ancora il suo successore Falk, non si sognavano di ristrutturare la facoltà secondo i progetti dell'arcivescovo di Colonia. La sua pretesa dopo la grande scomunica di Hilgers, Reusch e Langen nel marzo 1872 di privare questi professori dei loro uffici, fu rigettata da Falk per la prima volta l'11 maggio 1872 e in seguito ripetutamente. La maggioranza vecchio-cattolica fu consapevolmente mantenuta in vita. Dopo che Hilgers morì il 7 febbraio 1874, il 1° ottobre 1874 Falk, senza chiedere il parere di Melchers, trasferì il vecchio-cattolico Andreas Menzel dall'istituto *Hosianum* di Braunsberg alla cattedra di dogmatica di Bonn. Nel fare ciò egli infranse consapevolmente il par. 4 degli statuti della facoltà di Bonn, per cui l'assunzione di un ordinario era vincolata al consenso dell'arcivescovo di Colonia.

[54] Simar sarà dal 1891 al 1900 vescovo di Paderborn, dal 1900 al 1902 arcivescovo di Colonia: E. HEGEL, in E. GATZ (ed), *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder*, cit., pp. 705 ss.; N. TRIPPEN, *Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln 1821-1929* (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, 1), Köln-Wien 1972, pp. 294-357; N. TRIPPEN, *Der Bischof im Zeitalter der Industrialisierung, des Nationalismus und der Weltkriege (1885-1945)*, in P. BERGLAR-O. ENGELS (edd), *Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche. Festgabe für Joseph Kardinal Höffner, Erzbischof von Köln*, Köln 1986, pp. 397-427, qui pp. 402 ss.

A differenza che a Monaco la situazione a Bonn, come nelle altre facoltà prussiane, fu inasprita dal *Kulturkampf*. Attraverso la «Legge sulla preparazione e l'assunzione del clero» dell'11 maggio 1873 lo Stato prussiano cercò di sottomettere gli aspiranti sacerdoti ad un particolare «esame di cultura» su filosofia, storia e letteratura, e inoltre di esercitare un controllo sui convitti e seminari. Allorché l'episcopato si oppose a queste intromissioni e a tutte le «leggi di maggio» non rispettandole, furono chiusi o sequestrati uno dopo l'altro a partire dal 1875 tutti i convitti e i seminari[55]. La formazione dei sacerdoti in Prussia si arrestò. Alcuni aspiranti poterono studiare ed essere ordinati a Lovanio, Eichstätt o Roma, ma poi non ottennero l'autorizzazione statale per esercitare il loro ufficio in Prussia.

Dato che allora non esisteva ancora la condizione dei teologi laici, in questo modo risultò minacciata anche l'esistenza, o perlomeno la frequenza delle facoltà. La situazione della facoltà di Bonn nell'estate 1880 è efficacemente registrata in un articolo del quotidiano «Germania» del 2 luglio 1880[56]:

«Negli ultimi dieci anni l'unico ordinario cattolico [Floß] contava mediamente 12-186 uditori cattolici, i tre ordinari vecchio-cattolici uno solo o al massimo due. Da dieci anni per di più i tre ordinari vecchio-cattolici concentrano ancora il decanato esclusivamente nelle loro mani. Reusch, Langen e Menzel si scelgono, secondo l'esempio del contadino che sceglieva sé e suo figlio, ogni anno alternativamente...La facoltà conta nel semestre in corso, come si scrive sulla 'Kölner Volkszeitung', 86 studenti cattolico-romani provenienti da diocesi prussiane...».

Può essere stato questo stato di cose a spingere verso la svolta, data anche la stanchezza del *Kulturkampf*. Il 6 otto-

[55] Il convitto di Bonn fu chiuso alla fine del semestre estivo del 1875, il seminario di Colonia il 24 novembre 1875: N. TRIPPEN, *Das Seminar unter dem Einfluß von Neuscholastik und Ultramontanismus*, cit., pp. 107-117 (come esempio di come si comportò lo Stato prussiano in occasione di queste misure da *Kulturkampf*).

[56] A. FRANZEN, *Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn*, cit., pp. 325 s.

bre 1880 Simar fu infine promosso ordinario. Il 25 febbraio 1882 Heinrich Kellner, il 30 settembre 1882 Franz Philipp Kaulen, furono promossi ordinari. Una ricattolicizzazione definitiva della facoltà di Bonn fu possibile solo attraverso il dr. Friedrich Althoff, chiamato nel 1882 come dirigente per l'università al ministero del Culto di Berlino, il quale si preoccupò della successiva rioccupazione delle cattedre della facoltà con professori capaci e leali nei confronti della Chiesa, anche se non eccelsi, fatta eccezione però per lo storico della Chiesa Heinrich Schrörs chiamato nel 1886, che divenne per decenni la testa guida, per quanto caparbia, della rinnovata facoltà di Bonn[57]. Nel 1886 Menzel morì; Reusch e Langen rimasero membri della facoltà fino alla loro morte rispettivamente fino al 1900 e al 1901, senza però poter continuare ad influire su di essa.

c) Le facoltà di Breslau e Braunsberg dopo il 1870

Nelle medesime condizioni di contorno di Bonn si giunse dopo il 1870 a conflitti sul dogma dell'infallibilità in altre due facoltà teologiche prussiane, conflitti che però non assunsero le dimensioni che avevano assunto a Bonn e che rimasero limitati nelle loro ripercussioni, perlomeno all'interno del campo ecclesiastico. Per questo motivo si parlerà di loro, per amore di completezza, brevemente.

Sulla condizione della facoltà di Breslavia Franzen scrive[58]: «[Il principe vescovo Heinrich] Förster si trovò a Breslavia, nella cui facoltà teologica era sorto ad opera dello storico [Josef Hubert] Reinkens, del dogmatico [Johann Baptist] Baltzer, dei filosofi [Peter J.] Elvenich e [Theodor] Weber, accanto a quello di Monaco, di Bonn e di Braunsberg un altro centro

[57] Su Schrörs cfr. E. STANGE (ed), *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig 1927, pp. 193-239 (autobiografia); N. TRIPPEN, *Heinrich Schrörs (1852-1928)*, in *Rheinische Lebensbilder* 1985, pp. 179-198.

[58] A. FRANZEN, *Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn*, cit., p. 206, n. 60.

della lotta contro il Vaticano, di fronte ad un'opposizione non meno dura, opposizione che fu resa ancora più pesante dal fatto che lo stesso Förster per lungo tempo non seppe come si doveva comportare nei confronti dei decreti vaticani. Certo egli condannò la 'protesta' di Norimberga e le azioni dei vecchi cattolici nella sua pastorale del 20 ottobre 1870 riconoscendosi così indirettamente nelle risoluzioni conciliari. Ma già subito dopo nel maggio 1871 sottoscrisse la pastorale comune dei vescovi tedeschi manifestando così pubblicamente la sua sottomissione».

Kleineidam nella sua storia della facoltà di Breslavia[59] richiama l'attenzione sul fatto che Förster nell'agosto 1870 offrì addirittura al papa le sue dimissioni, che però non furono accolte. Nel settembre 1870 Förster fece quindi pubblicare nel suo foglio ufficiale i decreti conciliari. Sul destino della facoltà Kleineidam riferisce solo in poche righe: «Dopo la proclamazione del dogma Baltzer, Reinkens e Weber si associarono il 26-8-1870 alla 'dichiarazione di Norimberga', che aveva rigettato il dogma in quanto 'dottrina nuova, mai riconosciuta dalla Chiesa'. In conseguenza di ciò nel novembre 1870 Baltzer fu sospeso, e così pure Reinkens e il professore di filosofia Weber. Tutti e tre divennero membri del movimento dei vecchi cattolici. Baltzer morì senza essersi riconciliato con la Chiesa già l'1-10-1871 in casa del suo amico Knoodt a Bonn. Reinkens annunciò anche dopo la sua sospensione lezioni di storia della Chiesa, ma non si presentarono uditori. Il 14-6-1873 egli fu eletto nella chiesa di S. Pantaleo di Colonia primo vescovo dei vecchio-cattolici e l'11-8-1873 si fece conferire l'ordinazione vescovile a Rotterdam dal vescovo scismatico di Deventer. Dopo la morte di Reinkens [1896] divenne suo successore (1896-1906) come vescovo vecchio-cattolico Theodor Weber, un tempo insegnante di religione al ginnasio di San Mattia e poi professore di filosofia all'università di Breslavia; già dal 1890 egli era stato vicario generale di Reinkens. Vecchio-cattolico diven-

[59] E. KLEINEIDAM, *Die katholisch-theologische Fakultät der Universität Breslau 1811-1945*, Köln 1961, pp. 72 s.

ne parimenti Peter J. Elvenich, che dal 1829 aveva ricoperto la cattedra di filosofia cattolica».

Da ciò si ricava che alla facoltà di Breslavia le inquietudini si mantennero entro certi limiti: Baltzer morì già nel 1871, Reinkens abbandonò la facoltà nel 1873, Elvenich morì molto anziano nel 1886, e Weber dal suo ordinariato nella facoltà filosofica ebbe scarso influsso sulla facoltà teologica.

All'istituto *Hosianum* di Braunsberg[60] il professore di filosofia Friedrich Michelis era stato già prima del 1870 la forza trainante dell'opposizione contro l'infallibilità del papa; ma solo lui e il piuttosto pacifico dogmatico Andreas Menzel perseverarono nella loro opposizione, allorché il vescovo Philippus Krementz, lui stesso membro della minoranza conciliare antinfallibilista, dopo la conclusione del concilio chiese la sottomissione alle risoluzioni conciliari. Michelis, a causa della sua opposizione addirittura accecata dall'ira al concilio, era stato sospeso già il 22 agosto 1870 da Krementz. La sospensione di Menzel, variamente benemerito, fu per il vescovo assai più difficile. Essa ebbe luogo non prima del 1° aprile 1871.

Per quanto piccola fosse la facoltà di Braunsberg, l'intervento del vescovo Krementz contro i professori Michelis e Menzel come anche contro l'insegnante di religione del ginnasio cattolico di Braunsberg, dr. Paul Wollmann, costituì uno dei fattori scatenanti del *Kulturkampf* in Prussia.

[60] Sui conflitti a Braunsberg dopo il 1870 cfr. E. GATZ, *Bischof Philippus Krementz und die Rezeption des Ersten Vatikanischen Konzils im Bistum Ermland*, in «Annuarium Historiae Conciliorum», 4, 1972, pp. 106-187.

Famiglia e diritto di famiglia nel conflitto tra Stato e Chiesa

di *Silvio Ferrari* e *Andrea Zanotti*

1. *Introduzione**

Il dibattito politico e giuridico sulla famiglia ruota, nell'Italia post-unitaria, attorno a due capisaldi: l'introduzione del matrimonio civile, avvenuta con il Codice del 1865, ed i tentativi, numerosi ma tutti falliti, di varare una legge sul divorzio.

Il fatto che queste due riforme – matrimonio civile e divorzio – toccassero temi a cui la Chiesa cattolica era particolarmente sensibile ha sovente indotto a considerare la politica e la legislazione familiare dello Stato italiano in chiave anticlericale, leggendovi un consapevole attentato ai due fondamenti di tutta la dottrina matrimoniale cattolica, la sacramentalità e l'indissolubilità delle nozze.

Ma – pur senza escluderne a priori l'esattezza – questa conclusione esige un esame più ampio e approfondito di quello che si è soliti condurre.

Innanzitutto matrimonio civile e divorzio sono soltanto due elementi di un più ampio sistema normativo: è quindi necessario estendere l'analisi agli altri profili del diritto di famiglia italiano per valutare se anche essi vengono modellati, nel periodo preso in esame, in forme ostili o almeno estranee alla dottrina cattolica.

* Il presente scritto è stato letto e discusso in ogni sua parte da entrambi gli autori: Silvio Ferrari ha redatto la prima e la terza parte; Andrea Zanotti le restanti due.

In secondo luogo è opportuno accoppiare allo studio delle norme l'esame della concreta applicazione che esse ricevono: non è infatti infrequente che la volontà del legislatore venga alterata (o perfino capovolta) da coloro – giudici, interpreti, burocrati – che dovrebbero darvi fedele esecuzione.

Infine è utile estendere lo sguardo al di là dei confini italiani per valutare se in paesi caratterizzati da una minore conflittualità tra Stato e Chiesa il diritto di famiglia abbia ricevuto una diversa configurazione: se così non fosse, infatti, si dovrebbe concludere che la secolarizzazione del diritto di famiglia in Italia non risponde in primo luogo all'intento di colpire il potere della Chiesa, estromettendola da un settore di rapporti sociali che essa aveva fino ad allora governato, ma si ricollega ad altre e forse più profonde esigenze dell'ideologia liberale.

Prima ancora di addentrarsi in questa analisi si devono però fornire – per avere un quadro di riferimento su cui proiettare e valutare l'opera del legislatore liberale – alcuni cenni sui caratteri e sulle trasformazioni della famiglia italiana nella seconda metà del secolo XIX.

2. *Famiglia e società*

È molto difficile delineare, per il periodo considerato in questo scritto, un quadro della famiglia italiana che sia dotato di organicità e completezza, perché la realtà familiare è ancora fortemente legata a variabili di ordine economico e culturale dipendenti dalla collocazione geografica e dalle diverse caratterizzazioni etniche delle popolazioni del nuovo Stato unitario: nell'impossibilità di tracciare, in questa sede, una storia delle famiglie italiane, ci si limiterà pertanto ad alcune osservazioni di carattere generale. Si può innanzitutto affermare con una certa sicurezza che la famiglia costituisce per tutta le seconda metà dell'Ottocento e nei primi anni del Novecento l'asse portante dell'attività produttiva: sia che venga in considerazione l'attività agricola, ancora

largamente prevalente nel periodo preso in esame, sia che si tratti della realtà operaia o borghese, la famiglia è l'istituzione che permette una razionale divisione dei compiti e del lavoro, tale da garantire uno sfruttamento ottimale delle risorse disponibili[1]. Nella realtà rurale la famiglia, ancora nella seconda metà dell'Ottocento, è per lo più retta dalla figura di un capo che sostiene e determina tutta l'attività lavorativa[2]: attorno a questo perno ruotano le scelte decisive e la stessa possibilità di sopravvivenza della comunità familiare[3].

In questa organizzazione dominante della vita che prospera nelle campagne italiane e che affonda solide radici in un forte modello patriarcale, il ruolo di comando è riconosciuto al padre che lo esercita fino alla propria morte su tutti i figli, compresi quelli sposati e le loro mogli.

Una seconda caratteristica rilevabile nella famiglia contadina ottocentesca è la separazione dei ruoli che si riscontra al suo interno: essa si configura come una grande unità di forza lavoro[4], nella quale ai maschi adulti viene riservato il lavoro nei campi e nelle stalle e alle donne le attività dome-

[1] A. GOLINO, *Profilo demografico della famiglia italiana*, in *La famiglia italiana dall'Ottocento ad oggi*, a cura di P. MELOGRANI con la collaborazione di L. SCARAFFIA, Bari 1988, pp. 331 e ss.

[2] C. PONI, *La famiglia contadina e il podere in Emilia Romagna*, in A. MANOUKIAN, *I vincoli familiari in Italia dal secolo XI al secolo XX*, Bologna 1983, p. 289: «Solo il reggitore ha rapporti con il proprietario terriero 'per la divisione dei prodotti, la forma dei conti, la conduzione agraria'. Sotto la sua direzione lavorano il bifolco (uno dei figli), che è responsabile della cura del bestiame, e il campagnolo (il figlio maggiore) che dirige il lavoro nei campi».

[3] A. MANOUKIAN, *La famiglia dei contadini*, in *La famiglia italiana dall'Ottocento ad oggi*, cit., pp. 8 e ss.; e ancora, sul punto, M. BARBAGLI, *Sotto lo stesso tetto*, Bologna 1984, pp. 27 e ss.

[4] D.I. KERTZER, *Famiglia contadina e urbanizzazione*, Bologna 1981, p. 43: «Più sono numerosi gli adulti che lavorano la terra, più grande è la fattoria che possono ottenere e maggiore la produzione possibile. Dato l'investimento di capitale necessario e le spese del mezzadro per l'assunzione di lavoratori salariati che aiutano nella produzione, questi grandi aggregati domestici sono economicamente vantaggiosi».

stiche e le occupazioni secondarie e di sostegno al lavoro dell'uomo[5].

In linea di massima – ed è questo un terzo profilo della famiglia ottocentesca che merita di essere sottolineato – alla donna è riservata una posizione di subalternità che si consolida non di rado in vere e proprie tradizioni antropologiche assai significative: come nel caso della consuetudine di mangiare separatamente rispetto alla comunità maschile e di non occupare mai il posto di capotavola[6].

Se la funzionalità della cellula produttiva familiare è un criterio primario che informa tutte le scelte, anche un nuovo matrimonio è necessariamente condizionato dalla possibilità di costruire un'unità economica produttiva autosufficiente. Per i maschi molte variabili possono giocare in questa prospettiva (come quella, ad esempio, dei modelli della trasmissione dell'eredità); mentre per le donne l'eventualità stessa del matrimonio riposa, in buona parte, sulla disponibilità della dote e sulla sua consistenza[7].

Ne consegue che la scelta della sposa è un affare che concerne la globalità della struttura familiare, che interviene anche nella determinazione dei tempi del matrimonio e delle sue modalità[8].

Secondo un vecchio detto dei contadini del Monferrato la moglie ideale dovrebbe essere dotata di «gambe di lepre, ventre di formica e schiena d'asino», cioè dovrebbe essere

[5] A. DE SPIRITO, *Antropologia della famiglia meridionale*, Roma 1983, pp. 109 e ss.

[6] Cfr. A. MANOUKIAN, *La famiglia dei contadini*, cit., p. 50: «Anche durante i pasti – uno dei momenti più significativi per la comunità domestica – il suocero occupa il posto più importante, quello a capotavola, posto che, a memoria delle intervistate, mai veniva riservato ad una donna. È più facile che si trovino casi di famiglie contadine in cui le donne non siedono mai a tavola con il marito e con gli altri uomini».

[7] Cfr. C. SARACENO, *Sociologia della famiglia*, Bologna 1988, pp. 90 e ss.

[8] M. COPPI-G. FINESCHI, *La donna contadina*, in P. CLEMENTE, *Mezzadri, letterati e padroni*, Palermo 1980, pp. 189 e ss.

svelta, risparmiatrice e ben disposta alla fatica[9]. Evidentemente in misura assolutamente minore gioca, nella scelta matrimoniale, la conoscenza reciproca dei futuri sposi: ed anche qui è interessante notare come questa linea di tendenza si sia trasformata in comportamenti antropologicamente rilevanti, come nel caso dell'usanza, ancora in voga nei primi anni del Novecento, di vietare alla fidanzata di varcare la soglia di casa dello sposo prima delle nozze[10].

Questo quadro della realtà familiare – di cui sono qui sommariamente accennati soltanto alcuni tratti – si staglia su uno sfondo di grande povertà e a volte di indigenza, come risulta con chiarezza dalle inchieste parlamentari che con piglio positivistico tracciano, all'indomani della raggiunta unità nazionale, una mappa conoscitiva della realtà contadina italiana. Da tali rilevazioni emerge con chiarezza che molto spesso sono le oggettive difficoltà di vita a guidare l'ambito di una convivenza fondata su rapporti gerarchici consolidati, sull'obbedienza e sulla sopportazione reciproca[11].

Così, i pur forti legami familiari evidenziati dai risultati delle inchieste parlamentari lasciano intravvedere sullo sfondo una ben diversa verità: quella per la quale, cioè, spesso è il collante della durezza delle condizioni di vita quotidiana a tenere insieme i componenti del nucleo familiare, non certo consapevoli scelte dettate dalla volizione del singolo[12].

In questo contesto va considerato il rilievo che, nella vita della famiglia contadina, assume il fattore religioso. Scorrendo le relazioni inviate dalle preture del Regno in occasione dell'inchiesta Jacini, la religiosità popolare e la fedeltà ai precetti della Chiesa appare più salda nell'Italia settentrionale, dove

[9] La citazione è tratta da F. CASTELLI, *Donna e folklore*, in *Donna e lavoro contadino nelle campagne astigiane*, Cuneo 1980.

[10] Cfr. A. MANOUKIAN, *La famiglia dei contadini*, cit., pp. 49 e 50.

[11] Per rendersene conto si vedano i lavori di M. BARBAGLI, *Sotto lo stesso tetto*, cit., e N. FILIPPINI CAPPELLETTO, *Noi, quelle dei campi*, Torino 1983, che raccolgono testimonianze dirette le quali confermano, a tratti assai crudamente, questo stato di cose.

[12] A. GOLINI, *Profilo demografico*, cit., pp. 333 e ss.

la situazione morale e culturale del clero è migliore: ma anche in queste regioni (e ancor più nel meridione) la «qualità» del senso religioso è incerta e il peso delle tradizioni, delle superstizioni, del costume sociale risulta assai grande. «La religione nelle classi campagnuole – scrive il pretore di Caltagirone – è piuttosto un'abitudine che una convinzione o sincera virtù. Donde deriva che poca è la fede e molta superstizione»[13].

La superficialità dell'esperienza religiosa ne limita l'incidenza sulla moralità: «a Partinico – scrive il locale pretore – la religione è la molla principale che dirige e regola la condotta di quei villici. Praticano le funzioni di chiesa, ne adempiono i precetti, ubbidiscono ciecamente al prete, credono ai miracoli: ma a non rubare e a non spergiurare vi debbono essere obbligati dai carabinieri»[14].

L'autorità del clero appare ancora estesa e sufficientemente salda: in alcune regioni settentrionali essa è rafforzata dalla rete di istituzioni economiche e sociali create dai parroci nell'alveo del movimento cattolico[15]; nel meridione la debolezza delle istituzioni statali fa sì che, come scrive il pretore di Messina, «il parroco [sia] tutto; oltre che coprire l'ufficio di giudice conciliatore egli fa da medico, da farmacista, da sindaco, da consigliere di tutto e di tutti»[16].

[13] *Inchiesta Jacini*, XIII, parte II, p. 399. Sul punto si vedano soprattutto le riflessioni di G. DE ROSA, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Bari 1978, pp. 175 e ss.

[14] *Inchiesta Jacini*, XIII, parte II, p. 148. Per un quadro più ampio e complesso della valenza del fattore religioso all'interno della società civile nel meridione d'Italia si rimanda a G. DE ROSA, *Vescovi, popolo e magia nel Sud*, Napoli 1971, pp. 215 e ss.

[15] *Inchiesta Jacini*, V, pp. 278 e ss.; e, nello stesso senso, *Inchiesta Jacini*, VIII, pp. 793 e ss. Cfr., su questo aspetto, A. GAMBASIN, *Religione e società dalle riforme napoleoniche all'età liberale*, Padova 1974, particolarmente pp. 171 e ss. Saggi più specifici che affrontano situazioni locali sono raccolti in *Studi di storia sociale e religiosa. Scritti in onore di Gabriele De Rosa*, a cura di A. CESTARO, Napoli 1980.

[16] *Inchiesta Jacini*, XIII, parte II, p. 456. Nello stesso senso cfr. G. DE ROSA, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, cit., pp. 180 e ss.

Se dal mondo contadino si passa alla realtà operaia il discorso sulla famiglia italiana, seppur diverso per scenari ed ambientazioni, non cambia di molto[17].

Nelle zone urbane operaie la famiglia è sostenuta dal lavoro salariato del marito e integrata nelle sue necessità economiche da attività saltuarie ed occasionali della moglie e dei figli[18]. Quella divisione dei ruoli che abbiamo visto caratterizzare la famiglia contadina, ritorna qui in maniera ancora più netta, delineando per uomini e donne entro la famiglia spazi ben delimitati, che condizioneranno i loro destini[19]. La donna viene così prevalentemente assegnata alle attività domestiche, che invece nella famiglia contadina venivano divise con altri membri della famiglia allargata, e normalmente l'uomo consegna a lei lo stipendio guadagnato perché sia oculatamente amministrato[20].

La responsabilità del regolare andamento della casa e la possibilità di contribuire alla vita economica della famiglia con lavori saltuari o a domicilio non implica peraltro la conquista di una pari dignità della donna, che deve comunque relegare le proprie esigenze in fondo alla scala delle priorità, rendendo legittima la definizione del rapporto matrimoniale vigente nel proletariato di fine Ottocento come rapporto «asimmetrico»[21].

Complessivamente, nella seconda metà del secolo scorso, la famiglia operaia (oltre a costituire una realtà numericamente minoritaria e diffusa in zone molto circoscritte della peniso-

[17] C. SARACENO, *Sociologia della famiglia*, cit., p. 30: «Parlare di trasformazioni della famiglia in seguito all'industrializzazione potrebbe persino essere fuorviante, nella misura in cui, almeno in un primo tempo non è tanto la famiglia contadina che si trasforma, quanto sono alcuni strati rurali che si inurbano e divengono proletari urbani».

[18] Cfr. S. MUSSO, *La famiglia operaia*, in *La famiglia italiana dall'Ottocento ad oggi*, cit., p. 67.

[19] C. SARACENO, *Sociologia della famiglia*, cit., p. 32.

[20] S. MUSSO, *La famiglia operaia*, cit., pp. 72 e ss.

[21] Cfr., sul punto, C. SARACENO, *La famiglia nella società contemporanea*, cit., pp. 66 e ss.

la) appare ben ancorata al mondo rurale da cui si era, da non molti anni, distaccata e reca ancora in sé l'impronta della famiglia contadina dalla quale aveva mutuato modelli comportamentali e aspirazioni[22].

L'incidenza dei fattori religiosi appare più debole per effetto dell'influenza secolarizzatrice della città: i luoghi dove la fede religiosa «è in via di diminuzione sono quelli in prossimità dei grossi centri», scrive il pretore di Alessandria[23]; mentre il suo collega di Massa Carrara annota che il contadino «quanto più è vicino alla città, tanto più è istruito e proprio nella persona, ma ciò a scapito dei suoi sentimenti religiosi»[24].

Diversa la situazione della famiglia borghese, espressione necessariamente larga con cui si designano ellitticamente le realtà familiari appartenenti ai ceti emergenti nella seconda metà dell'Ottocento: commercianti, bottegai e artigiani, impiegati e professionisti. Pur con sfumature spesso variegate, la famiglia borghese si connota per non essere solo il luogo della necessità imposta dalla riproduzione ma anche il rifugio nel quale l'uomo economicamente affermato o emergente ripone la certezza della propria collocazione sociale: la cellula familiare diviene così il simbolo di una vita dotata di senso e di ordine[25].

[22] D.I. KERTZER, *Famiglia contadina e urbanizzazione*, cit., pp. 69 e ss.

[23] *Inchiesta Jacini*, VIII, p. 841. Lo stesso viene rilevato da A. GAMBASIN, *Religione e società*, cit., pp. 183 e ss.: e, sia pure per aree geografiche diverse, da F. AGOSTINI, *Territorio e pratica religiosa nella diocesi di Padova alla fine dell'Ottocento*, in *Studi di storia sociale e religiosa*, cit., pp. 495 e ss. nonché da G. D'ANDREA, *Società religiosa e movimento cattolico a Potenza dall'età giolittiana al fascismo*, in *Studi di storia sociale e religiosa*, cit., pp. 215 e ss.

[24] *Inchiesta Jacini*, X, p. 584. Cfr., ancora, G. DE ROSA, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, cit., pp. 183 e ss.

[25] G. MONTRONI, *La famiglia borghese*, in *La famiglia italiana dall'Ottocento ad oggi*, cit., p. 109: «La separazione progressiva di una serie di comportamenti da altri ritenuti pubblici, o comunque legati alle specifiche forme della sociabilità borghese, ridisegna l'abitazione e gli spazi domestici. La camera da letto e il salotto diventano i poli della dicotomia su cui si fonda lo stile borghese di vita. Il salotto, anche quando è solo un

Se spetta al marito pensare alla sicurezza economica della moglie e dei figli, la donna non è più colei che deve attribuire con la sua forza-lavoro al sostentamento comune, ma diviene il soggetto che garantisce il controllo della macchina organizzativa domestica – da cui deve trasparire il tenore del censo – e l'educazione dei figli, orientata verso la conservazione e l'elevazione dello stato sociale già acquisito[26].

La moglie, dunque, non deve più avere «gambe da lepre, ventre di formica e schiena d'asino», ma deve possedere tutti i requisiti per ottimizzare l'organizzazione della famiglia, e, al contempo, per valorizzarne il nome e l'immagine in società[27]. Anche nel contesto di questa famiglia borghese ottocentesca, però, il rapporto uomo-donna non trova ancora le condizioni sufficienti per essere di per sé solo fondante il matrimonio e la rivoluzione liberale non sembra portare a maturazione, almeno nella sua fase iniziale, i frutti ultimi dell'individualismo che proclama: l'emancipazione femminile, che è *in nuce* nei motivi dell'ideologia liberale (come di quella socialista), avrà ancora bisogno di tempo per produrre i suoi effetti[28].

salottino, ostenta dinanzi al pubblico di parenti, amici, conoscenti che frequentano la casa, i simboli più tangibili dei miti, delle aspirazioni di questo gruppo sociale».

[26] C. SARACENO, *La famiglia nella società contemporanea*, cit., pp. 63 e 64: «Il ruolo della donna nella famiglia rafforza in due modi l'autorità dell'esistente. In quanto dipende dalla posizione e dal guadagno del marito, dipende dal fatto che il capofamiglia si conformi alla situazione, non si ribelli in nessun modo al potere dominante, ma faccia di tutto per migliorare la sua posizione attuale. Un profondo interesse economico, quasi fisiologico, lega la donna all'ambizione dell'uomo. Prima di tutto essa deve procurare la propria sicurezza economica e quella dei figli. L'introduzione del diritto di voto alle donne ha favorito un consolidamento delle forze conservatrici anche negli stati in cui ci si aspettava un rafforzamento dei gruppi operai».

[27] G. MONTRONI, *La famiglia borghese*, cit., p. 108: «La maternità e l'educazione dei figli, la cura ed il controllo della 'macchina d'abitazione', l'esibizione, a livello di redditi più elevati, di un lusso che i nuovi codici culturali vietano agli uomini di ostentare sono i compiti della donna borghese. Quanto più l'uomo riduce i colori e le vistosità del proprio abbigliamento, tanto più questo sarà nella donna ricco e dovizioso».

[28] Cfr. L. SCARAFFIA, *La famiglia italiana*, cit., pp. 234 e ss.

La classica divisione dei ruoli tra uomo e donna è dunque una costante che percorre trasversalmente anche la struttura della famiglia borghese, che qualifica l'identità maschile con la capacità professionale di guadagnare il fabbisogno per vivere e quella femminile con la garanzia della tutela del mondo della privatezza[29]. In sintesi, le osservazioni sin qui svolte inducono a concludere che i principi affermati dalla cultura liberale ed i comportamenti sociali che essa ha indotto non hanno intaccato di molto (almeno nel periodo considerato in questo scritto) l'istituzione familiare, che ha continuato a vivere poggiando su un modello plurisecolare sostanzialmente fedele ad una tavola di valori ereditata dal periodo pre-liberale.

La crisi della famiglia tradizionale si verificherà più tardi, quando l'ingresso della donna nel mercato del lavoro porrà in discussione la posizione dominante della figura maschile e l'assetto dei poteri interni alle mura domestiche: la crescente autonomia della figura femminile, che si propone come compagna e interlocutrice paritaria dell'uomo anziché come comprimaria, determinerà infatti lo sviluppo di un nuovo modello di famiglia, incentrato sulle scelte della coppia e non su motivazioni estranee all'area della volizione soggettiva. Ma la trasformazione della famiglia italiana dal modello patriarcale ad un modello che prevede al suo interno una maggiore simmetria dei ruoli, al modello cioè che alcuni autori definiscono «famiglia coniugale intima»[30], è destinata ad attuarsi più avanti nel tempo, alla fine di un cammino che iniziatosi più di cento anni or sono non può dirsi ancora totalmente compiuto.

[29] G. Montroni, *La famiglia borghese*, cit., pp. 112 e ss.; C. Saraceno, *Sociologia della famiglia*, cit., pp. 81 e ss. e, ancora sul punto, L. Scaraffia, *La famiglia italiana*, cit., p. 216: «Mentre il marito, vestito di scuro, senza sentimentalismi e debolezze, si afferma in un mondo in rapida trasformazione, dove si schiudono crescenti possibilità di carriera e di ascesa sociale, la moglie attende chiusa nel suo universo domestico, dove coltiva la sensibilità, l'innocenza, la dolcezza...».

[30] Così, ad esempio, G. Montroni, *La famiglia borghese*, cit., p. 132; A. Golini, *Profilo demografico*, cit., pp. 329 e ss.

3. *Famiglia e diritto*

L'introduzione del matrimonio civile costituisce senza dubbio la più importante riforma attuata con il codice del 1865.

Il matrimonio civile era stato introdotto in Italia negli anni immediatamente successivi alla rivoluzione francese e vi era stato mantenuto lungo l'intero periodo napoleonico[31]: ma dopo il 1815 era stato soppresso in tutti gli Stati della penisola, dove aveva ripreso vigore il matrimonio canonico come unica forma civilmente valida di celebrazione delle nozze[32].

Il codice Pisanelli sancisce l'obbligatorietà del matrimonio civile, respingendo la proposta di Vito d'Ondes Reggio volta ad indurre un doppio regime matrimoniale ed a lasciare ai singoli cittadini la scelta tra celebrazione religiosa (secondo il rito di appartenenza) e celebrazione civile: la determinazione di laicizzare l'intera vita pubblica, l'«ossessione» unitaria e accentratrice che portava a privilegiare un identico regime matrimoniale per tutti i cittadini e l'avversione per il sistema matrimoniale canonico, giudicato incompatibile con le esigenze della società moderna, spiegano questo rifiuto. Il Codice prevede inoltre un autonomo sistema di impedimenti matrimoniali (da cui sono espunti quelli di più diretta derivazione canonistica, come la *disparitas cultus*) e attribuisce ai tribunali dello Stato la competenza per le cause di separazione personale dei coniugi, di annullamento e di nullità matrimoniale (fino ad allora giudicate dai tribunali ecclesiastici)[33].

[31] Per un esame, ricco anche di riferimenti giurisprudenziali, dell'applicazione a livello locale delle riforme introdotte dal Codice del 1804 in materia di diritto di famiglia cfr. G.S. PENE VIDARI, *Famiglia e diritto di famiglia di fronte al «code civil»*, in G. BRACCO (ed), *Ville de Turin 1798-1814*, Torino 1990, pp. 63-91.

[32] Per un quadro generale del diritto di famiglia nell'Italia pre-unitaria cfr. P. UNGARI, *Storia del diritto di famiglia in Italia*, Bologna 1974, pp. 121-50; G. VISMARA, *Il diritto di famiglia in Italia dalle riforme ai codici*, Milano 1978, pp. 52 ss. Più in particolare sulla disciplina del matrimonio si veda L. SPINELLI, *Le legislazioni matrimoniali degli Stati italiani preunitari con riferimento al sistema concordatario*, in «Studi urbinati», 1950-51, pp. 183-232.

[33] Sull'introduzione in Italia del matrimonio civile cfr., oltre ai testi

La riforma non fu di facile applicazione. Per anni – e in talune regioni d'Italia per decenni – continua ad essere celebrato un numero consistente di matrimoni soltanto religiosi[34]. Nonostante ciò il Parlamento resiste alla «tentazione» giurisdizionalista di sancire l'obbligo di precedenza della celebrazione civile su quella religiosa (come era previsto dalla legislazione di altri paesi europei) e di introdurre sanzioni penali per i ministri di culto che non rispettassero questo ordine: la sensazione di deviare eccessivamente dai principi separatistici ed il timore di aprire un contenzioso giudiziario non solo con la gerarchia ecclesiastica ma anche con larga parte del «basso» clero funziona da deterrente per evitare che i progetti di legge presentati in tal senso ottengano l'approvazione parlamentare[35].

Nel suo complesso l'introduzione del matrimonio civile sembra rispondere alla convinzione – assai radicata nel legislatore liberale – che la via più breve ed efficace per assicurare l'uguaglianza e la libertà religiosa degli individui sia quella di espungere ogni riferimento confessionale dai momenti centrali e pubblici della vita associata, apprestando per tutti un'identica disciplina statale, riservando a questa l'efficacia legale e confinando nel campo delle scelte private, giuridicamente irrilevanti, il compimento di atti, riti e cerimonie religiose: cosa che ha per conseguenza non secondaria «la sottomissione assoluta ed esclusiva del cittadino allo Stato» e «la negazione di ogni potere, estraneo od indipendente dallo Stato, da cui il cittadino rilevi, e che possa proteggerlo anche contro lo Stato»[36].

citati alla nota precedente, A.C. JEMOLO, *Il matrimonio*, Torino 1952, pp. 22-31 e S. FERRARI, *Religione e codice civile. Dinamica istituzionale e problematica amministrativa del diritto matrimoniale postunitario*, in «Storia contemporanea», marzo 1976, pp. 123-29.

[34] Cfr. S. FERRARI, *Religione e codice civile*, cit., pp. 129-32.

[35] Su questi progetti cfr. P. UNGARI, *Storia del diritto di famiglia*, cit., pp. 188-92; A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino 1963, pp. 324-27; P. SCADUTO, *Diritto ecclesiastico vigente in Italia*, II, Torino 1894, pp. 822-27.

[36] A.C. JEMOLO, *Il matrimonio*, cit., p. 22.

In questa prospettiva va condivisa l'opinione che l'introduzione del matrimonio civile «non fu una scelta di principio intenzionalmente anti ecclesiastica (se pure come tale fu intesa e combattuta *ex parte Ecclesiae*), ma piuttosto una logica conseguenza dell'ideologia liberale»[37], fondata su una dialettica tra libertà individuale e autorità statale che non lascia spazio per riconoscere il potere normativo di organizzazioni sociali intermedie (quali, appunto, le confessioni religiose). Tale conclusione appare confermata dal fatto che la riforma della legislazione matrimoniale è un fenomeno di dimensione europea, che coinvolge nello stesso arco di tempo paesi di tradizioni culturali, sviluppo economico, storie politiche e religiose diversificate. Il Belgio ed i Paesi Bassi nel 1831, la Gran Bretagna nel 1836, la Danimarca nel 1851, la Svezia nel 1863, la Romania nel 1864, la Spagna (per breve tempo) nel 1870, la Svizzera nel 1874, la Germania nel 1875, il Principato di Monaco nel 1880, l'Ungheria nel 1894, introducono in forma obbligatoria o facoltativa il matrimonio civile nelle proprie legislazioni[38]. Fatta eccezione per la Francia (che aveva anticipato i tempi al 1797) e per il Portogallo (che li ritarderà fino al 1910) le riforme sono concentrate in meno di un cinquantennio: sincronia troppo rilevante per essere considerata casuale.

Al di là dell'introduzione del matrimonio civile, il nuovo codice non apporta decisive alterazioni alla struttura giuridica della famiglia italiana: pur con significativi ritocchi, essa mantiene molti dei caratteri che aveva già acquistato negli anni della Restaurazione[39].

[37] A.M. PUNZI NICOLÒ, *Due modelli di matrimonio*, in «Il diritto ecclesiastico», 1986/1, p. 11.

[38] Cfr. G. PRADER, *Il matrimonio nel mondo*, Padova 1986, *passim*; J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident: les moeurs et le droit*, Paris 1987, pp. 405-09.

[39] La «volontà del legislatore di non rompere radicalmente senza necessità con la preesistente tradizione giuridica» è sottolineata da P. UNGARI, *Storia del diritto di famiglia*, cit., p. 172; cfr. anche G. PIEPOLI, *Individuo e gruppi sociali*, in *Diritto privato. Una ricerca per l'insegnamento*, a cura di N. LIPARI, Bari 1972, p. 136 e R. BONINI, *Premessa storica*, in *Trattato*

Una sostanziale continuità emerge in primo luogo esaminando la disciplina apprestata dal codice Pisanelli per i rapporti tra i coniugi. «Il marito è capo della famiglia» recita l'art. 131 del codice, e nel suo potere ricade il diritto di fissare la residenza coniugale, di stabilire il tenore di vita della famiglia, di dirigere l'azienda domestica, di indirizzare la condotta del coniuge «stabilendo ciò che dalla moglie deve e ciò che non deve essere compiuto», prescrivendo «sia le persone con le quali deve mantenere e sia quelle con le quali non deve mantenere rapporti», determinando quali mestieri e professioni possa svolgere[40]. In campo patrimoniale l'autorità del marito trova espressione nel divieto per la moglie di donare o vendere beni immobili, di accendere mutui e ipoteche, di cedere o riscuotere capitali, stipulare assicurazioni, gestire conti bancari senza l'autorizzazione del coniuge; la dote, e cioè «quei beni che la moglie ed altri per essa apporta espressamente... per sostenere i pesi del matrimonio», è sottoposta all'amministrazione del marito[41].

L'autorità del marito nei confronti della moglie trova un preciso *pendant* nella potestà del padre verso i figli. Benché ridotta in alcuni profili (viene eliminata in particolare la necessità del consenso paterno per le nozze dei figli, ponendo «le basi giuridiche per quella disgregazione della grande

di diritto privato diretto da P. RESCIGNO, I, Torino 1982, pp. 57-60. Sulla sopravvivenza nel corso del secolo XIX di una nozione tradizionale di famiglia, fondata «su aspetti della struttura economica e sociale largamente precedenti all'epoca della rivoluzione borghese», cfr. L. LENTI, *Modelli di separazione e mutamento del titolo*, Milano 1984, p. 83.

[40] G. PIOLA, *Matrimonio (diritto civile)*, in *Il Digesto italiano*, XV, p. I, Torino 1903-07, pp. 1267 ss.; i brani citati nel testo si trovano alle pp. 1284-85. Cfr. anche M. BESSONE-G. ALPA-A. D'ANGELO-G. FERRANDO, *La famiglia nel nuovo diritto*, Bologna 1986, pp. 12-13.

[41] Cfr. P. UNGARI, *Storia del diritto di famiglia*, cit., pp. 164-66. Si veda anche G. VISMARA, *Il diritto di famiglia*, cit., pp. 73-74, dove si sottolinea che «l'ipotesi di una possibile diversa disciplina della capacità della donna coniugata non ha fondamento per la società italiana dell'anno 1865, quando la donna della borghesia non aveva diritti politici e non partecipava attivamente alla vita sociale... Perché il diritto muti, dovranno intervenire i rivolgimenti sociali della prima guerra mondiale».

famiglia parentale, cui daranno impulso decisivo le nuove condizioni ambientali con una diversa organizzazione della vita sociale e dell'attività economica»)[42], la patria potestà rimane ben ferma: in essa rientra il potere di allontanare i figli dalla casa paterna (qualora il genitore non sia in grado di «frenar[ne] i traviamenti»), di amministrarne i beni e di goderne l'usufrutto[43].

Questa rigida organizzazione gerarchica interna è funzionale ad un modello di famiglia chiuso verso l'esterno. Ciò emerge nella disciplina della materia successoria (dove «in più punti si abbandonò lo spirito di frazionamento delle proprietà... nell'intento di preservare l'unità dell'azienda familiare»)[44] e soprattutto nelle norme dedicate alla filiazione. La linea di demarcazione tra figli legittimi e figli procreati al di fuori del matrimonio è tracciata con nettezza: non sono ammesse (salvo nel caso di ratto e di stupro violento) indagini sulla paternità; il riconoscimento dei figli naturali (e per converso il disconoscimento di quelli nati in costanza di matrimonio) incontra molteplici ostacoli; l'inserimento del figlio naturale riconosciuto all'interno della famiglia non è mai pieno e, in sede di successione, la sua posizione è più debole di quella dei figli legittimi[45]. La previsione, nel Codice penale Zanardelli, di un'attenuante per i reati di aborto procurato, occultamento, sostituzione o abbandono di infante compiuti per «salvare l'onore proprio, della moglie, della madre, della discendente, della figlia adottiva o della sorella» è una cruda conferma di questo orientamento[46].

Una simile disciplina della famiglia ha poco di rivoluzionario; essa replica, con alcuni temperamenti, il modello fami-

[42] G. VISMARA, *Il diritto di famiglia*, cit., p. 72.

[43] Cfr. D. VINCENZI AMATO, *La famiglia e il diritto*, in *La famiglia italiana dall'Ottocento ad oggi*, cit., p. 647. Il brano citato nel testo è tratto dall'art. 222 del codice civile.

[44] G. PIEPOLI, *Individuo e gruppi sociali*, cit., p. 136; cfr. inoltre G. VISMARA, *Il diritto di famiglia*, cit., p. 74.

[45] Cfr. D. VINCENZI AMATO, *La famiglia e il diritto*, cit., pp. 651-54.

[46] *Ibidem*, p. 652.

liare della Restaurazione, depurato dalle sue connotazioni confessionistiche. La famiglia che emerge dal codice del 1865 poco assomiglia «a una piccola repubblica, di cui il padre e la madre sono i capi naturali» e molto di più ad «una piccola monarchia, di cui il padre è sovrano»[47]. Essa conserva scarse tracce delle idee di uguaglianza, libertà, consensualità del rapporto coniugale che avevano ispirato il legislatore durante la breve stagione della rivoluzione francese (e che ispireranno ancora, in certa misura, le riforme del diritto di famiglia portate a termine nella seconda metà del secolo XX): risponde invece ai concetti di unità gerarchica e di compattezza istituzionale che tradizionalmente avevano indotto ad identificare nella famiglia il *seminarium reipublicae* (o, in linguaggio più «cattolico», la prima cellula della società), l'ambito in cui «i cittadini vengono, in primo luogo, educati al rispetto della legge e dei magistrati», al «sostegno della proprietà sociale e dell'ordine pubblico»[48]. Sotto un altro e più immediato profilo il disegno di una famiglia «forte» tracciato dal legislatore liberale appare funzionale alla strategia risorgimentale dei cattolici che, in contrapposizione allo Stato unitario, puntava a consolidare una rete di unità «naturali» di cui la famiglia era la prima.

La mancata introduzione del divorzio costituisce l'ultima e più probante conferma di queste osservazioni. A differenza della battaglia anti-divorzista del 1970, condotta quasi esclusivamente sotto le bandiere della Chiesa cattolica, «l'avversione alla introduzione del divorzio in Italia ed il fallimento di ogni tentativo in proposito tra il 1880 e il 1902 non erano stati soltanto opera di cattolici, ma anche di liberali, anche di acattolici, che parlavano in nome della eticità dello Stato, che adducevano ragioni morali del tutto extraconfessionali»[49]. Ciò è dovuto al fatto che il legislatore libe-

[47] P. UNGARI, *Storia del diritto di famiglia*, cit., p. 170 dove è riportato un brano della relazione senatoria al progetto di codice civile.

[48] G. VISMARA, *Il diritto di famiglia*, cit., p. 76.

[49] A.C. JEMOLO, *Il matrimonio*, cit., p. 14. Sugli orientamenti anti-divorzistici della maggior parte dei giuristi e dei magistrati di quel periodo cfr. P. UNGARI, *Storia del diritto di famiglia*, cit., p. 193.

rale si era progressivamente allontanato dalle idee che avevano ispirato la normativa matrimoniale del periodo rivoluzionario e napoleonico. Sul finire del secolo scorso infatti, dopo che il lungo conflitto tra Stato e Chiesa in materia matrimoniale si era risolto in favore del primo, il dibattito sulla natura contrattuale o sacramentale del matrimonio (ancora vivo attorno alla metà del secolo) perde gran parte del suo significato: la qualificazione contrattuale del matrimonio, che era servita per scardinare la tradizionale concezione sacramentale e per affermare quindi la natura secolare del diritto di famiglia, non corrisponde più agli interessi dello Stato liberale che, attraverso la disciplina civile del matrimonio, intendeva sì affermare il «principio della libertà di coscienza» dei cittadini ma anche il «diritto dello Stato sopra i membri che lo compongono, che lo costituiscono e che lo conservano»[50]. In questa prospettiva e sotto l'influenza della trionfante filosofia hegeliana[51], si afferma lentamente ma sicuramente una concezione istituzionalistica del matrimonio che già aveva improntato la relazione Vigliani sul Codice civile del 1865: «Non è esatto chiamare contratto il matrimonio per ciò solo che esso si fondi sopra il consenso dei coniugi... Il matrimonio è una grande istituzione sociale, che nasce bensì dalla volontà del marito e della moglie, ma riceve dalla sola e immutabile autorità della legge la sua forma, le sue norme, e tutti i suoi effetti», per cui «non può essere nell'arbitrio dei contraenti di distruggere col loro consenso uno stato di cose che essi crearono bensì colla loro volontà, ma a cui vanno collegati altri diritti e altri interessi di un ordine superiore ai loro privati dissensi»[52]. La svalutazione del consenso delle parti come momento costitutivo

[50] C. CADORNA, in *Atti parlamentari. Senato del Regno. Discussioni*, 20 marzo 1865, p. 1732.

[51] Cfr. a questo proposito F. FINOCCHIARO, *Del matrimonio*, in *Commentario del Codice Civile*, a cura di A. SCIALOJA-G. BRANCA, Bologna-Roma 1971, pp. 7 ss.; si noti che l'influsso del pensiero hegeliano si manifesta in Italia più tardivamente che altrove.

[52] La relazione Vigliani è ristampata in *Aspetti della riforma del diritto di famiglia*, Milano 1968 (il brano citato nel testo è a p. 200).

del matrimonio e, più in generale, la considerazione della famiglia «quale portatrice di un interesse superiore, che trascende gli interessi individuali» e coinvolge le sorti della comunità politica stessa[53] conducono coerentemente ad escludere – come era già chiaro nelle parole di Vigliani – il potere dei coniugi di determinare lo scioglimento del vincolo ed a negare pertanto cittadinanza al divorzio «consensuale» nell'ordinamento giuridico statale; d'altra parte anche l'introduzione del divorzio per cause predeterminate, connesse al fatto colposo di uno dei coniugi o alla dissoluzione della comunità familiare, è considerata con sfavore da un settore consistente dell'opinione pubblica liberale, secondo cui esso avrebbe aperto «una terribile falla in quella istituzione della famiglia che è in pari tempo il principale baluardo della moralità ed il più esposto agli attacchi della sensualità, dell'egoismo e dell'insoggezione»[54]. Se a ciò si aggiunge il fatto che la grande maggioranza della popolazione italiana era contraria all'introduzione del divorzio (o perlomeno appariva indifferente a questo problema) si comprende perché la classe politica liberale non fosse nel suo complesso disposta ad ingaggiare un'altra battaglia con la Chiesa cattolica per una riforma che, in ultima analisi, non rientrava tra i propri interessi prioritari. L'esempio di altri paesi europei, che tra la fine del secolo XIX e l'inizio del secolo XX vanno introducendo il divorzio nelle proprie legislazioni, non viene seguito[55]: per una sua autonoma strada il legislatore liberale perviene dunque a confermare quell'indissolubilità del matrimonio che era uno dei capisaldi della normativa canonica.

[53] G. Dalla Torre, *Motivi ideologici e contingenze storiche nell'evoluzione del diritto di famiglia*, in *Famiglia, diritto e diritto di famiglia*, a cura di F. D'Agostino, Milano 1985, p. 40.

[54] P. Gabba, *Il divorzio in Italia*, in «La rivista d'Italia», marzo 1902, pp. 10-11 (citato in A. Coletti, *Storia del divorzio in Italia*, Roma 1970, pp. 48-49). Sui progetti per l'introduzione del divorzio elaborati tra l'unificazione italiana e la prima guerra mondiale cfr. A.M. Galoppini, *Il problema del divorzio nella storia della legislazione italiana*, in «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», 1970, pp. 541-49; M. Fiore, *La vicenda del divorzio in Italia nei progetti di legge*, in *Studi sul divorzio*, Padova 1972, pp. 13-37.

[55] Cfr. J. Gaudemet, *Le mariage en Occident*, cit., pp. 445-50.

I risultati di questa breve analisi del diritto di famiglia postunitario (che si manterrà sostanzialmente inalterato fino alla prima guerra mondiale[56], nonostante le rilevanti trasformazioni economiche e sociali che investono la famiglia italiana a partire dalla fine del secolo XIX) possono essere sintetizzati in tre osservazioni.

La prima riguarda l'opera di secolarizzazione portata a termine senza incertezze dal legislatore liberale. L'introduzione del matrimonio civile costituisce il coronamento della lunga lotta per l'edificazione dello Stato laico con tutte le conseguenze che ciò comporta: l'espulsione della religione dalla dimensione pubblica della vita associata e la sua riduzione all'area delle scelte private, la connotazione dello Stato come casa comune di tutti i cittadini – credenti e non credenti – costruita con mattoni che non sono presi a prestito da nessuna chiesa, la consacrazione di un'etica civile sganciata da qualsiasi referente soprannaturale nella definizione del bene e del male. La Chiesa non ignora tutto ciò e la consapevolezza di quanto fosse elevata la posta in palio spiega le forti reazioni provocate nel mondo cattolico dall'opera del legislatore liberale, la ferma battaglia condotta dalla gerarchia ecclesiastica per riguadagnare le posizioni perdute, l'importanza attribuita al ripristino degli effetti civili del matrimonio canonico, sintetizzata (a cose fatte) dall'affermazione di Pio XI che l'art. 34 del Concordato valeva da solo tutti i Patti Lateranensi.

Ma quest'opera di secolarizzazione – ed è questa la seconda osservazione – non appare direttamente connessa all'intensità che in Italia aveva raggiunto il conflitto tra Stato e Chiesa: il diritto di famiglia dell'Italia unita non differisce infatti nei suoi punti più qualificanti (introduzione del matrimonio ci-

[56] Alcuni interventi legislativi provvederanno a mitigare, in specifici e circoscritti settori, la posizione di inferiorità della donna (su di essi cfr. G. VISMARA, *Il diritto di famiglia*, cit., p. 81 e D. VINCENZI AMATO, *La famiglia e il diritto*, cit., p. 657), ma è opinione condivisa da tutti gli studiosi che «il cinquantennio che segue la codificazione unitaria è caratterizzato, per quel che riguarda la famiglia, da una presso che assoluta stazionarietà legislativa» (P. UNGARI, *Storia del diritto di famiglia*, cit., p. 181).

vile, disciplina dell'autorità maritale e parentale, normativa successoria) da quello prevalso nei principali paesi europei. Il profilo più rilevante in cui l'Italia (insieme a Spagna, Portogallo e Irlanda) si allontana dal resto dell'Europa è la mancata introduzione del divorzio. La riforma legislativa più invisa al mondo cattolico è realizzata non in Italia ma in paesi dove il conflitto tra Stato e Chiesa era assai meno aspro: ciò conferma che l'evoluzione del diritto di famiglia risponde a motivazioni complesse ed articolate, non riconducibili esclusivamente alla dinamica dei rapporti tra potere civile e potere ecclesiastico.

Infine la secolarizzazione del matrimonio non costituisce la premessa per ridisegnare su basi contrattualistiche e paritarie la società familiare, non riprende cioè il programma tracciato nel 1789 in cui la desacralizzazione di matrimonio e famiglia era funzionale alla ricostruzione di questi istituti secondo linee individualistiche oggettivamente alternative agli schemi, di derivazione in ultima analisi canonistica, prevalenti nell'*ancien régime*. Il legislatore liberale, mentre espunge dalle proprie norme ogni accento confessionale, conferma un modello di matrimonio e di famiglia che, nel corso della Restaurazione, si era rivelato omogeneo o almeno compatibile con i principi della Chiesa e le esigenze della *societas christiana*. Non lascia quindi stupiti che il codice del 1865 si accosti «alle regole canonistiche tutte le volte che non collidessero con principi di diritto pubblico» e recepisca «in base ad autonome valutazioni di carattere laico... non pochi principi ed istituti» nati nel diritto della Chiesa[57]: per molti aspetti «il primo matrimonio civile dell'Italia unita, imposto ai cittadini come unica fonte della famiglia legittima, è la traduzione laica e liberale di un modello canonistico»[58].

[57] P. UNGARI, *ibidem*, p. 159. Nello stesso senso G. VISMARA, *Il diritto di famiglia*, cit., pp. 71-72.

[58] A.M. PUNZI NICOLÒ, *Due modelli di matrimonio*, cit., p. 13. In termini analoghi cfr. G. DALLA TORRE, *Ancora su due modelli di matrimonio. Considerazioni fra diritto e storia*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 1988, p. 45.

Il fatto che il modello di matrimonio e famiglia nato (per usare una felice espressione di Orio Giacchi) «sui ginocchi della Chiesa»[59] sopravviva – al di là della sua (pur significativa) desacralizzazione – per tutto il secolo XIX (e, bisognerebbe aggiungere, per un lungo tratto del secolo XX, fino alle riforme degli anni '70) contribuisce a togliere all'introduzione del matrimonio civile quegli effetti dirompenti che molti avevano paventato. Nel costume sociale – dopo le prime, comprensibili resistenze – si impone lentamente ma senza traumi l'abitudine alla doppia celebrazione: nell'Italia giolittiana – scrive Jemolo – «l'enorme maggioranza degli Italiani contraeva i due matrimoni, civile e religioso: di solito nella stessa mattina, talora facendo precedere di un giorno la celebrazione del matrimonio civile, ma riservando allora per il matrimonio religioso ogni apparato festivo e non cominciando mai la convivenza prima di avere perfezionato il rito religioso»[60]. L'introduzione del matrimonio civile e la secolarizzazione del diritto di famiglia non minano l'ordine pubblico né, contrariamente a quanto avevano profetizzato molti vescovi, scatenano gli istinti peggiori delle masse non più trattenute dal timor di Dio e dall'autorità della Chiesa; l'applicazione della nuova normativa non determina inconvenienti di particolare gravità, grazie anche alla moderazione della gerarchia ecclesiastica (radicale nelle condanne dottrinali del matrimonio civile ma non aliena da soluzioni di compromesso sul piano pratico) e agli orientamenti dei tribunali statali, restii a privare di ogni rilievo giuridico il matrimonio religioso e inclini (in aderenza anche alle indicazioni che provenivano dall'opinione pubblica) a riconoscerne una residua e indiretta validità ogni volta che se ne presentava l'occasione[61]. La pratica religiosa non risente in modo

[59] O. GIACCHI, *Riforma del matrimonio civile e diritto canonico*, in «Jus», 1974, p. 21.

[60] A.C. JEMOLO, *Lezioni di diritto ecclesiastico 1950-51*, Roma 1951, p. 16.

[61] La materia matrimoniale, scrive Jemolo (*Il matrimonio*, cit., p. 10) costituiva «uno dei campi più tranquilli e meno combattuti del nostro diritto».

significativo del cambiamento di regime matrimoniale. Pur privo di effetti civili il matrimonio canonico continua ad essere celebrato dalla grandissima maggioranza della popolazione italiana e, dopo il 1929, la percentuale dei matrimoni concordatari tornerà altissima: a conferma del fatto che il vero spartiacque del diritto di famiglia italiano si colloca più di un secolo dopo l'introduzione del matrimonio civile, essa inizierà a declinare soltanto verso la fine degli anni '60.

4. *L'applicazione giurisprudenziale del diritto di famiglia*

Come si è già avuto modo di affermare, la famiglia nel Codice unitario mantiene sostanzialmente l'immagine della tradizionale famiglia italiana delle classi medie ed agricole: l'aspetto maggiormente innovativo – e «rivoluzionario» come è stato da altri definito[62] – della codificazione liberale è l'aver realizzato «l'immediata ed energica unificazione del diritto civile che costituisce in fondo la più solida garanzia della piena separatezza e laicità dell'istituto matrimoniale»[63].

Certo la secolarizzazione introdotta dal legislatore in questo ambito ha suscitato nel mondo cattolico una reazione assai vivace, che ha posto una serie di problemi nell'applicazione del nuovo assetto normativo. Basti pensare che le unioni legalmente regolari stentano ad imporsi in diverse regioni italiane, dove permane altissimo il numero di matrimoni celebrati solo religiosamente: consuetudine di cui si trova ancora traccia dopo la conclusione del primo conflitto mondiale in alcuni provvedimenti legislativi che contengono misure di sanatoria volte a ridurre le aree delle situazioni familiari irregolari, introducendo possibilità di registrazioni tardive presso lo stato civile[64].

[62] R. NICCOLÒ, *Dal Codice civile del 1865 al Codice vigente*, in *Studi per il centenario dell'unificazione legislativa italiana, 1865-1965*, Firenze 1968, pp. 3 e ss.

[63] P. UNGARI, *Storia del diritto di famiglia*, cit., p. 165.

[64] Cfr. CAMERA DEI DEPUTATI-SEGRETARIATO GENERALE, *Ricerca sul diritto di famiglia*, Parte prima: *Il diritto di famiglia in Italia* , Roma 1969, p. 75.

In generale l'applicazione delle nuove leggi ha conosciuto un andamento «morbido» e la giurisprudenza ha cercato di non esasperare nel concreto il conflitto religioso apertosi tra lo Stato e la Chiesa, mantenendosi, nella sostanza, fedele a un modello di famiglia ereditato dal passato. Di questo indirizzo si può trovare riscontro nell'orientamento generale delle Corti d'Appello che determina una sorta di riconoscimento di quei matrimoni che non si volevano o non si potevano celebrare in forma legale e che, dunque, venivano celebrati con il solo rito religioso[65].

Così, pur ribadendo la necessità della celebrazione del matrimonio civile per la validità dell'unione coniugale, la Corte d'Appello di Macerata e i tribunali di Bologna e Milano stabiliscono che «se consti che il testatore, nell'imporre la condizione di vedovanza, non fece distinzione fra matrimonio civile ed ecclesiastico, la sola celebrazione di questo basta a violare la condizione e a produrre la caducità dai diritti che fossero dipendenti dall'osservanza della medesima»[66] e la Corte d'Appello di Catania si spinge, nella causa Bonaccorsi-Cavallaro, sino ad accogliere il principio secondo il quale è valida la pattuizione con cui le parti stabiliscono che la società coniugale non abbia inizio prima della celebrazione del matrimonio religioso[67]. La giurisprudenza è poi

[65] Uno dei molteplici esempi di tale linea di tendenza si può ritrovare nella decisione di annullare per errore di persona quel matrimonio nel quale «uno degli sposi ignori che l'altro ha contratto matrimonio soltanto in faccia alla Chiesa e lo ritenga perciò persona libera»: Corte Appello Catania, 19 dicembre 1881, Raciti c.Stranio, in «Foro Italiano» 1882, I, p. 423 (n).

[66] Cfr. «Foro Italiano», 1879, n. 38, p. 712.

[67] Corte Appello Catania, 28 marzo 1884, Bonaccorsi c.Cavallaro, in «Giurisprudenza Italiana», 1884, II, p. 383: «Gli sposi nel compiere le forme e le solennità civili, concordemente stabilivano di sospendere il loro congiungimento sino alla celebrazione del matrimonio chiesastico, a cui tanto il Cavallaro che la Bonaccorsi, entrambi cattolici, davano non lieve importanza... Trattasi dunque, per confessione delle parti, di una condizione potestativa, perché era in facoltà dell'uno e dell'altro contraente farla succedere, o meglio del matrimonio chiesastico, che la volontà delle parti doveva fare accadere. Per altro era una condizione lecita e morale quella voluta ed accettata dai coniugi. Sotto l'impero di una

costante nel riconoscere efficacia civile ai matrimoni religiosi contratti prima dell'entrata in vigore del codice del 1865 ed estende quella efficacia anche ai matrimoni canonici celebrati clandestinamente[68].

Per quanto concerne la rilevanza del fattore religioso all'interno del rapporto matrimoniale, pur nel clima creato dal progressivo affermarsi dell'ideologia liberale, la giurisprudenza si attesta generalmente su posizioni contraddistinte da prudenza e da una certa sensibilità per la tutela del valore religioso. Questa linea di tendenza non emerge a tutto tondo in tema di affidamento dei figli, ma è chiara in tema di rapporto personale tra i coniugi. Tutto un indirizzo giurisprudenziale tende a classificare ingiuria grave che dà titolo a proporre domanda di separazione il rifiuto di uno dei coniugi, celebrato il matrimonio civile, di contrarre quello religioso[69]; così come ingiuria grave viene considerato, da una parte della dottrina, il rifiuto opposto dal marito, sposatosi con rito religioso, di far battezzare i figli[70].

Il punto più estremo di questo orientamento viene toccato dalla Corte d'Appello di Genova la quale fin dal 1866 rende rilevanti ai fini della separazione per ingiuria grave e sevizia morale il fatto che il marito «dileggi la religione in cui nacque e fu educata la moglie, e vieti a lei di osservare i precetti e le pratiche della religione medesima»[71] in questa sentenza

legislazione, in cui la religione cattolica è la dominante, non è a contraddire, anzi deve rispettarsi quanto il sentimento religioso aveva ai contraenti suggerito».

[68] In questo senso si veda, per tutte, Corte Appello Milano, 28 febbraio 1879, Giansiracusa c.Camelia, in «Foro Italiano», 1879, p. 1026.

[69] Cfr. Corte Cassazione Torino, 20 febbraio 1879, Artioli c.Suffritti, in «Foro Italiano», 1879, I, p. 1113; Corte Appello Bologna, 22 giugno 1894, Serri c.Reiter, in «Mass. giur. Bol.», 1894, p. 178.

[70] G. Cuomo, *Dell'elemento religioso nel matrimonio*, in «Diritto e Giurisprudenza», IX, 1894, p. 313; C.F. Gabba, *Le credenze religiose e l'errore di persona nel matrimonio*, in «Giornale delle leggi», 1882, pp. 169 e ss.; J.C.F. Demolombe, *Corso del Codice civile*, Napoli 1878, t. 3, p. 811.

[71] Corte Appello Genova, 17 dicembre 1866, in «Gazzetta di Genova», XIX, 1, 1867, p. 422.

il rispetto per l'opzione religiosa si rivela chiaramente e fa sì che i sentimenti religiosi vengano considerati una componente fondamentale dell'armonia coniugale.

Questa linea della giurisprudenza è probabilmente dettata non solo dalla volontà di non esasperare ulteriormente i conflitti derivanti dal dissidio sorto tra la Chiesa e lo Stato[72] ma anche dalla formazione stessa degli operatori di diritto, che portano nella loro matrice culturale un'idea ben solida e ferma di famiglia cui non è estranea un'impostazione cristiana. Secondo questa idea l'istituto familiare deve essere governato dall'autorità maritale e paterna, che nulla concede sul terreno della parità dei diritti; quello che viene riaffermato nelle aule dei tribunali è un modello di famiglia forte, ben ordinato secondo consuetudini morali e sociali certe, modello assai lontano dai principi proclamati a suo tempo dal giacobismo in tema di diritto di famiglia[73].

Questa impostazione di fondo risulta chiara se si esaminano alcuni ambiti giurisprudenziali che possono essere assunti quali «spie» di un orientamento più generale. La stabilità della famiglia, per esempio, appare nella generalità dei casi, un dogma affermato senza incertezze dalla magistratura del tempo.

Per tutto l'Ottocento i margini interpretativi lasciati dalla disciplina legislativa all'applicazione giurisprudenziale vengono risolti in favore del principio della saldezza del matrimonio e in senso «antidivorzista». Non soltanto due domande di separazione su tre vengono respinte dai tribunali dell'Italia settentrionale, mentre la separazione stessa rimane un istituto praticamente ignoto nella parte restante del Paese: ma la Cassazione di Torino nel 1900 prende addirittura posizione contro le Corti d'Appello che deliberino divorzi

[72] A.C. JEMOLO, *Il matrimonio*, cit., p. 344: «... È in atto un riavvicinamento, che non bisogna ostacolare; deputati prefetti sindaci da un lato, vescovi dall'altro, collaborano ormai nelle province, ad evitare od eliminare gli attriti».

[73] In questo senso si esprime anche D. VINCENZI AMATO, *La famiglia e il diritto*, cit., pp. 654 ss.

pronunciati da tribunali stranieri[74] o che fossero chiamate a conoscere anche solo incidentalmente divorzi di cittadini italiani che abbiano acquistato cittadinanza straniera[75].

In questa prospettiva di tutela della famiglia intesa quale bene di interesse pubblico è significativo rilevare come nel codice penale del 1889 venga penalmente sanzionato l'adulterio[76]. In un passo di una sentenza emanata dalla Cassazione di Torino si spiega con grande chiarezza che «l'adulterio è un delitto non solo verso il marito, ma anche contro l'ordine sociale, sicché l'azione pubblica, una volta eccitata, può sussistere senza l'ulteriore concorso del marito»[77]. Laddove una domanda di separazione per adulterio viene accolta dai tribunali, essa risulta normalmente interpretata in senso antifemminile[78]. *Ex lege* il marito può chiedere la separazione per il semplice adulterio della moglie, mentre l'adulterio del *partner* maschile viene assunto a causa di separazione solo ove egli tenga una concubina nella casa coniugale[79]: ma una giurisprudenza consolidata giustifica inoltre il concubinato del marito successivo all'adulterio della moglie e non qualifica più come casa coniugale la casa del

[74] CAMERA DEI DEPUTATI-SEGRETARIATO GENERALE, *Ricerca sul diritto di famiglia*, cit., p. 76 ove la sentenza citata è segnalata. Si ricorda qui per inciso che la prima sentenza con cui si ammetteva il riconoscimento in Italia del divorzio ottenuto dallo straniero la cui legge nazionale prevedesse questo istituto fu pronunciata dalla Corte d'Appello di Ancona il 22 marzo 1884. Cfr., sul punto, A. COLETTI, *Storia del divorzio in Italia*, cit., p. 41.

[75] *Ibidem.*

[76] Ed è interessante notare, inoltre, che la giurisprudenza penale all'epoca già cominciò, su questi presupposti, ad elaborare la figura del «delitto d'onore» per interpretare le reazioni del marito all'adulterio della moglie che sfociassero in atti criminali. Cfr., in proposito, R. ODORISIO-M.C. CELORIA-G. PETRELLA-D. PULITANO, *Valori socio-culturali della giurisprudenza*, Bari 1970, pp. 129 e ss.

[77] Corte Cassazione Torino, 16 marzo 1889, in «Giurisprudenza Italiana», 1889, I, 2, c. 207.

[78] Cfr. D. VINCENZI AMATO, *La famiglia e il diritto*, cit., p. 645 e *passim*.

[79] Cfr. art. 150 c.c. nonché art. 353-354 c.p.

marito «sacrilegalmente deserta dalla moglie»[80]. La pregiudiziale antifemminile porta addirittura alcuni tribunali a reputare non solo l'adulterio ma anche «la tresca tenuta dalla sposa anteriormente al matrimonio e celata allo sposo» e perfino «la sventatezza, le ingiurie banali, la civetteria» cause valide di separazione[81].

Si è già rilevato che nella logica liberal-borghese vi è un nesso essenziale tra famiglia e proprietà: la giurisprudenza, ottemperando alla chiara lettera della legge, non deflette dal compito di salvaguardare l'integrità della famiglia anche nella prospettiva della conservazione della sua sostanza patrimoniale, ritenendo che la proprietà rafforzi il vincolo familiare ed i legami di parentela. Ne consegue che nelle sentenze di questo periodo non si trovano grosse eccezioni nel campo dei diritti successori che vengono rigidamente applicati; ugualmente nessuna debolezza è concessa per quanto riguarda le intrusioni di estranei nell'ordine familiare[82] e lo *status* di figlio legittimo è attentamente salvaguardato, come risulta dall'atteggiamento sfavorevole alla filiazione naturale che si esprime nella disciplina della successione[83].

Questi problemi non sono di poco momento visto che l'in-

[80] Corte Cassazione Napoli, 11 giugno 1888, in «Giurisprudenza italiana», 1889, I, 2, c. 132; e, sempre in argomento, Corte Appello Roma, 8 gennaio 1879, in «Foro Italiano», 1879, IV, p. 1026.

[81] Cfr. Corte Appello Torino, 15 aprile 1898, in «Giurisprudenza Italiana», 1898, I, 2, c. 433; Corte Appello Venezia, 9 settembre 1898, in «Giurisprudenza Italiana», 1898, I, 1, c. 308.

[82] Una spia sintomatica di questo atteggiamento di fondo può essere rilevata nei termini assolutamente restrittivi entro i quali la giurisprudenza dell'epoca contempla le condizioni per il riconoscimento dei figli nati fuori del matrimonio; cfr., in argomento, Corte Cassazione Napoli, 10 gennaio 1888, in «Giurisprudenza Italiana», 1888, I, 2, c. 296, ma, soprattutto, Corte Appello Roma, 21 luglio 1894, in «Foro Italiano», 1894, p. 670.

[83] Tale dato di fatto non è tipico solo della realtà italiana, ma di tutta l'area europea: cfr., sul punto, L.K. BERKNER-F.F. MENDELS, *Sistemi di eredità, struttura familiare e modelli demografici in Europa (1700-1900)*, in M. BARBAGLI (ed), *Famiglia e mutamento sociale*, Bologna 1977, pp. 216 e ss.

troduzione del matrimonio civile e la frequenza di matrimoni soltanto religiosi aveva generato molte unioni irregolari ed illegali.

Ma in questo campo il *favor religionis* – che avrebbe teoricamente potuto condurre a riconoscere qualche rilievo civile alla filiazione derivante da un matrimonio soltanto religioso – non prevale sull'orientamento volto a tutelare rigidamente la famiglia legittima e la sfera patrimoniale legata a questo primo nucleo di società. Nel complesso i problemi dell'obbligatorietà della precedenza del matrimonio civile rispetto al religioso, dell'introduzione del divorzio, della ricerca della paternità, dello *status* dei figli nati fuori del matrimonio e di una progressiva parificazione delle figure dell'uomo e della donna non vengono affrontati dalla giurisprudenza o, quando sono indirettamente presi in esame, vengono affrontati in maniera tendenzialmente restrittiva.

Questi stessi problemi saranno posti sul tappeto delle riforme legislative nell'ultimo ventennio del secolo scorso dagli alfieri di un liberalismo che si veniva sempre più colorando di toni anticlericali, anche per riflesso del clima culturale mitteleuropeo influenzato dal *Kulturkampf*.

Forte degli orientamenti giurisprudenziali consolidatisi dopo l'unificazione, un uomo come Salandra si sentirà legittimato a rispondere a questi precursori di un nuovo ordine, in occasione del dibattito parlamentare sul progetto di legge che tendeva ad introdurre l'istituto del divorzio nell'ordinamento giuridico italiano: «La democrazia moderna ha ben altro da fare che affannarsi dietro una riforma la quale non riguarda, non interessa che una sola parte, e non la migliore, delle classi superiori e medie della società nostra, ed alla quale sono completamente indifferenti, per non dire completamente ostili, le classi popolari»[84]. Salandra aveva al tempo stesso torto e ragione. L'introduzione del divorzio o, più in generale, un'ulteriore laicizzazione del diritto di fami-

[84] La citazione è tratta da D. VINCENZI AMATO, *La famiglia e il diritto*, cit., p. 656.

glia, non era certo tra le riforme sentite con maggiore urgenza dall'opinione pubblica italiana; ma Salandra – e con lui tutta una classe di governo – non coglieva o non voleva cogliere il potenziale di trasformazione che, per la famiglia e il diritto di famiglia italiano, era racchiuso nella rivalutazione dell'individuo sottesa all'ideologia liberale.

Il «Kulturkampf» in Svizzera. Un caso a sé?

di *Peter Stadler*

Chiedersi se il *Kulturkampf* sia stato in Svizzera un caso a sé comporta domandarsi anche se la Svizzera in generale rappresenti un caso storico del tutto particolare. Innanzitutto sono del parere che ogni Stato, o comunque quasi ogni Stato, sia un fatto storico di per se stesso unico, e quindi un caso particolare; l'unicità della Svizzera è data non tanto dalla sua posizione centrale in Europa e dalla sua persistente neutralità, quanto invece assai più dal fatto di aver rappresentato in passato e di rappresentare tutt'oggi una formazione plurilingue, ma al tempo stesso una nazione dove non esiste una lingua dominante – questo anche grazie alla sua struttura federalistica, che trasmette per così dire verso il basso questo plurilinguismo e questa multiformità. In riguardo al nostro tema questo significa però che il *Kulturkampf* si sviluppò nella realtà svizzera su più piani, innanzitutto a livello dei vari cantoni, poi però anche sul piano generale comprendendo tutta la Confederazione svizzera. In certo qual senso ciò vale anche per l'impero tedesco, anche se senza la divergenza di più culture (se si prescinde dall'elemento polacco in Prussia, che fin da principio fu posto al margine, considerato estraneo e addirittura ostile al *Reich*). In Svizzera non esistono in tal senso confini che separano i vari gruppi linguistici – in tutti tre gli ambiti linguistici del paese troviamo sostenitori del principio che animò il *Kulturkampf*, così come difensori del principio cattolico-conservatore.

In passato ho avuto modo di definire il *Kulturkampf* come la lotta per le investiture del XIX secolo, in certo qual modo

Traduzione di Chiara Zanoni Zorzi.

come crisi derivante da contrasti vecchi ormai di secoli e che risalgono nella storia fino al medioevo, a quando la questione era se la Chiesa potesse conservare anche in epoca moderna la sua posizione di co-dominio nello Stato e nella società, sancita dalla tradizione, oppure se dovesse rinunciarvi. *Kulturkampf* non significa però controversia solo fra Chiesa e Stato, ma anche fra cattolicesimo liberale e cattolicesimo fedele a Roma. In senso lato lo si può intendere come crisi del processo di modernizzazione, come tappa lungo la via verso la secolarizzazione di Stato e società.

Non potendo qui dare del tutto per scontata la conoscenza dei fatti svizzeri, mi sia permesso un breve sguardo d'insieme[1]. Il vero e proprio avvio dell'età moderna fu dato dalla Repubblica Elvetica del 1798, dunque dallo Stato unitario senza barriere confessionali, costituito dopo l'occupazione francese. Questa era fu di breve durata, ma il suo programma continuò ad operare fino al XIX secolo, considerato a seconda delle varie posizioni ora come spauracchio, ora come modello. Fu da modello soprattutto per i politici che guidarono la Rigenerazione i quali, sotto l'impulso della Rivoluzione di luglio, a partire dal sovvertimento liberale nei cantoni del 1830 ebbero voce in capitolo sollecitando una riorganizzazione di tutta la Svizzera. La loro idea in materia di politica ecclesiastica si delinea nelle cosiddette decisioni della Conferenza di Baden del 1834 e nel loro programma di una Chiesa nazionale cattolico-liberale, soggetta al controllo dello Stato. Questo tentativo fallì. La guerra separatista (*Sonderbundskrieg*) e la creazione dello Stato federale nel 1847-48 respinsero da un lato il cattolicesimo politico, gli offrirono però nello stesso tempo, grazie alla libertà di domicilio ora garantita dal diritto costituzionale, possibilità di dispiegarsi e di espandersi, cosicché nel giro di pochi decenni si arrivò alla formazione di una forte situazione di diaspora in regioni fino ad allora esclusivamente protestanti. Oltre a ciò i cantoni cattolici seppero riprendersi relativamente in fretta, nono-

[1] Per un'esposizione generale dei fatti storici riguardanti il *Kulturkampf* svizzero si rinvia a P. STADLER, *Der Kulturkampf in der Schweiz. Katholische Kirche und Eidgenossenschaft 1848-1890*, Frauenfeld - Stuttgart 1984.

stante la sconfitta del 1847. È vero che la frazione cattolico-conservatrice rimase sempre minoritaria nell'assemblea federale e ancora per decenni restò esclusa dalla Dieta federale (*Bundesrat*). Ma nei cantoni cattolici la forza della Chiesa rimase intatta: essa si rinforzò quando sotto il pontificato di Pio IX (1846-1878) sorsero un po' dappertutto i cosiddetti *Piusvereine* – un surrogato di un'organizzazione partitica che era appena sul nascere – e si diffuse una rigida centralizzazione ecclesiastica. La nunziatura rimase a Lucerna, cosa che determinò un atteggiamento di protesta da parte di Roma nei confronti dello Stato federale: essa continuò comunque ad esercitare funzioni di coordinamento e di controllo di grande importanza. Una nuova generazione di religiosi intervenne con decisione a favore degli interessi della Chiesa. Così ad esempio Eugène Lachat, che nel 1863 assunse la guida della grande diocesi di Basilea (con sede a Soletta), e Gaspard Mermillod, dal 1864 parroco a Ginevra e vescovo di Hebron, che si adoperò – senza troppi scrupoli nella scelta dei mezzi – per il ripristino della diocesi di Ginevra. Altri vescovi sostennero una via più mediatrice, come Marilley a Friburgo e Greith a San Gallo. Poco chiara rimase la situazione diocesana nel Ticino, che la Dieta federale aveva separato nell'anno di guerra 1859 dal suo legame con la Chiesa di Milano e Como. I vescovati di Coira e Sitten diedero solo in poche occasioni motivi di conflitto.

Dopo che gli anni '60 dell'800 erano trascorsi relativamente tranquilli nonostante il Sillabo del 1864 e la soppressione di conventi in singoli cantoni, il Concilio Vaticano I portò un rapido peggioramento del clima politico-ecclesiastico con la sua dogmatizzazione dell'infallibilità del papa (1870). La Dieta federale si astenne per la verità dalla questione: ma il radicalismo svizzero, divenuto sostanzialmente più forte attraverso il movimento democratico, colse l'occasione per accendere il conflitto. I tentativi appena avviati di revisione della Confederazione fornirono un complesso di circostanze favorevoli a questo piano. La situazione esplose in seguito a due decisioni della Chiesa. Allorché il vescovo Lachat procedette contro il parroco di Starrkirch/SO, che si era opposto al dogma dell'infallibilità, la conferenza diocesana – un or-

gano politico di controllo preposto al vescovato di Basilea – guidata per la maggior parte da cantoni liberali, intervenne destituendo il 29 gennaio 1873 il vescovo, il quale si trasferì a Lucerna, rimastagli fedele. Un provvedimento analogo fu preso dal governo di Ginevra (questa volta d'intesa con la Dieta federale) contro Mermillod il quale, a insaputa del governo stesso, si era fatto nominare dal papa vicario di Ginevra; il 17 febbraio 1873 fu cacciato dalla Svizzera e si stabilì in Francia. Il governo di Berna si spinse ancora più in là, destituì i parroci del Giura solidali con Lachat e più tardi li espulse addirittura dal paese; creò quindi una costituzione ecclesiastica democratica vincolante anche per i cattolici. Quando il papa nella sua enciclica *Etsi multa luctuosa* stigmatizzò la politica ecclesiastica svizzera, la Dieta federale ruppe – alla fine del 1873 – le relazioni diplomatiche con il Vaticano ed espulse l'incaricato d'affari pontificio.

Sotto questo segno ebbe dunque luogo nel 1874 la revisione della costituzione della Confederazione, che conteneva singoli articoli di lotta contro la Chiesa (ad esempio il divieto di fondare nuovi conventi, la soppressione della giurisdizione ecclesiastica, il matrimonio civile, un articolo contro i Gesuiti molto duro), ma non bastò a soddisfare tutti i desideri radicali e non precluse un successivo accordo. Le difficoltà per i governi coinvolti nel *Kulturkampf* iniziarono di lì a poco, essendo la maggioranza dei fedeli rimasta fedele a Roma. La nuova chiesa dei cristiano-cattolici svizzeri – un pendant del vecchio cattolicesimo tedesco – non riuscì ad avere un effetto di ampie dimensioni, nonostante le sollecitazioni di alcuni cantoni e di personalità di rilievo fra i fondatori. Così la controversia si estese, in sincronia con il *Kulturkampf* tedesco – anche se senza una diretta dipendenza da esso – in maniera incerta ed estenuante. La più colpita fu la popolazione cattolica del Giura bernese, la quale in condizioni di grande difficoltà rimase fedele alla propria fede fatta oggetto di persecuzione; quindi anche la popolazione cattolica dei comuni rurali attorno a Ginevra. In misura minore furono colpiti il Ticino, Soletta, l'Argovia, Basilea, San Gallo e Zurigo, mentre quasi per nulla gli altri cantoni. Indisturbati rimasero – questo è importante – i cantoni cattolico-conservatori.

L'agitazione venne sensibilmente scemando dopo che nel 1875 Berna fu costretta dalla Confederazione a ritirare le espulsioni. Il radicalismo subì dei contraccolpi a causa della depressione economica; viceversa aumentò l'influenza dei cattolici che, come Segesser, erano più disposti a una via di mediazione; nella Dieta federale Emil Welti si adoperò per arrivare ad un accordo. La vera svolta si ebbe con l'elezione del nuovo pontefice nel 1878. Leone XIII (1878-1903) lasciò intendere la propria disponibilità a trattare, grazie alla quale si poté avviare una riappacificazione nelle varie zone di conflitto. Così avvenne nel Giura, dove le elezioni democratiche dei parroci, ormai tollerate dalla Chiesa, consentirono di richiamare i parroci che erano stati destituiti. A Ginevra si uscì dalla situazione di smembramento facendo in modo che Mermillod venisse chiamato a ricoprire la cattedra vescovile di Friburgo allora vacante (ed elevandolo più tardi a cardinale). Nella diocesi di Basilea si poté arrivare a una situazione di normalità soprattutto quando Lachat fu trasferito in Ticino nelle vesti di amministratore apostolico con l'ufficio di arcivescovo, cosa questa che permise l'elezione di un nuovo vescovo a Basilea e più tardi la formazione del doppio vescovato di Basilea-Lugano. Le trattative che portarono a questo compromesso furono condotte dal legato pontificio e futuro cardinale e segretario di stato Domenico Ferrata, nonché dal deputato federale Welti. Così nel 1885 il *Kulturkampf* poteva considerarsi concluso, una battaglia senza vincitori né vinti, in cui ciascuna delle parti seppe affermare posizioni importanti – rinunciando a più ampie pretese. L'elezione di J. Zemp a deputato federale nel 1891 segnò quindi l'inizio della piena integrazione del cattolicesimo nello Stato confederale. Fin qui la sintesi dei fatti.

In questo anno 1991 ricorre dunque un duplice anniversario delle vicende svizzere: al settecentesimo anniversario dalla nascita della Svizzera si aggiunge l'anniversario informale dei cent'anni di integrazione del cattolicesimo nello Stato federale. Arriviamo così ad un altro concetto chiave: il *Kulturkampf* non è solo una crisi del processo di modernizza-

zione, è anche una crisi di integrazione determinata dall'inserimento della società cattolica in una unità statale moderna che era stata creata senza e contro i cattolici. Ciò nondimeno l'evoluzione successiva al 1848 non portò – come si è già detto – a un indebolimento del cattolicesimo svizzero, ma piuttosto ad un cambiamento di rotta, ad un'estensione regionale della diaspora, ma anche ad un irrigidimento organizzativo. Anche l'evoluzione interna al mondo cattolico nel XIX secolo si mosse in direzione di un consolidamento istituzionale sia prima che dopo il Concilio Vaticano I. Centralizzazione dunque non solo da parte dello Stato contro la Chiesa, ma anche viceversa, abbattimento del cattolicesimo liberale e wessenberghiano a favore del cattolicesimo «ultramontano» – come si diceva nel linguaggio di allora – manovrato da Roma. I meccanismi di integrazione operarono dunque da ambedue le parti. Per questo è sbagliato o comunque indice di parzialità vedere nel *Kulturkampf* sempre e solo l'attacco da parte dello Stato; si tratta invece di due offensive centralistiche che cozzano fra loro. Infatti, la Chiesa di Roma dell'epoca del *Kulturkampf* si distingueva dalla Chiesa ancora marcatamente feudale del XVIII secolo tanto chiaramente quanto la nuova Confederazione era diversa rispetto a quella dell'*ancien régime*. Questo spiega anche la creazione del cristiano-cattolicesimo antiromano, che non aveva in realtà alcun problema di integrazione nello Stato federale, ma che trovò un reale sostegno solo nelle regioni relativamente più industrializzate dei cantoni di Soletta e dell'Argovia; la massa dei cattolici lo rifiutò, specie nelle regioni originariamente cattoliche. Ciò nonostante non si può sottovalutare l'influenza del cristiano-cattolicesimo in quanto confessione di un'*élite*; il sostegno che gli venne dato nei cantoni liberali si riflette anche nel consenso relativamente forte che esso trovò nei parlamenti.

Il processo di modernizzazione si rivolse contro i resti di autorevoli posizioni ecclesiastiche, lasciate a se stesse in molti paesi anche cattolici e non più sostenibili ormai nemmeno in Svizzera. La giurisdizione ecclesiastica venne abolita, il matrimonio civile divenne obbligatorio, non fu più possibile istituire nuovi episcopati senza l'approvazione della Confe-

derazione. A ciò si aggiunse più tardi una democratizzazione dell'elezione dei parroci e in diversi cantoni la possibilità di rieleggere o di destituire il clero. Parte di tutto questo intaccò profondamente il diritto ecclesiastico tradizionale, condivise però il destino di così tante innovazioni, da venir accettato dopo un certo periodo come fatto naturale. Peggiori furono talune dichiarate misure di lotta, destituzioni arbitrarie di sacerdoti e addirittura di vescovi per ordine del governo, tentativi di imporre il nuovo «cattolicesimo di Stato» a popolazioni tradizionalmente cattolico-romane, cosa che li costrinse in certi periodi a vivere la loro vita di Chiesa come all'epoca delle catacombe. Jacob Burckhardt, che ufficialmente non prese quasi mai posizione a questo riguardo, non ha nascosto in lettere e colloqui le proprie simpatie per il cattolicesimo: «Non era possibile aiutare quelli di noi che nel *Kulturkampf* tedesco [e intendeva certamente anche quello svizzero] non si accorgevano che un elemento dello spirito veniva maltrattato e che lo stesso maltrattamento poteva colpire anche un altro elemento spirituale», scriveva il 12 maggio 1889 allo storico dei papi Ludwig Pastor. Penso che lo storico di oggi non possa non concordare a posteriori con questa affermazione, ma penso che debba mettere anche in guardia da un'eccessiva spiritualizzazione del cattolicesimo di allora. Dove esso fu troppo potente si rivelò talora anche molto repressivo ed eliminò senza alcun riguardo orientamenti devianti, anche quando questi incarnavano valori spirituali. Lo ha dimostrato la controversia modernista, alla quale Burckhardt non arrivò ad assistere, ma a cui il curialista Pastor prese parte in maniera molto impegnata, ortodosso in tutto e per tutto e addirittura inasprendola. Né è un caso che il periodo del *Kulturkampf* non sia un momento di fioritura della vita spirituale cattolica, assai diversamente da quanto accadde negli anni attorno e dopo il 1945, caratterizzati da una ricca presenza di poeti e filosofi cattolici. Nemmeno dalla neoscolastica provennero stimoli di pensiero, e delle maggiori forze intellettuali di quegli anni Ignaz von Döllinger cadde vittima dell'esilio, mentre John Henry Newman, eletto cardinale sotto Leone XIII, prese le distanze dall'infallibilismo.

Rimane ora ancora una domanda. Vi sono alla base del *Kulturkampf* determinanti socio-economiche? Questa ipotesi è stata avanzata talora, specie con riguardo alla cosiddetta grande depressione che iniziò dopo il 1873. In tale ottica il *Kulturkampf* avrebbe avuto una funzione di sfogo, di deviazione manovrata delle masse dalle cause reali della svolta congiunturale e della crisi. Questo modello interpretativo presenta tuttavia maglie troppo larghe per essere del tutto convincente. Già il quadro cronologico presenta delle difficoltà. La vera *escalation* della lotta inizia infatti già molto prima, subito dopo l'annuncio dell'infallibilità del papa, dunque in una fase stabile di alta congiuntura. Inoltre i punti focali della lotta (il Giura bernese, la regione attorno a Ginevra) non coincidono con le zone specifiche della crisi economica. Infine gli istigatori del conflitto sul fronte statale non furono gli imprenditori liberali e i «baroni federali» della cerchia di Alfred Escher, ma ben più ideologhi politici e uomini di governo di orientamento radicale, provenienti dal ceto degli avvocati.

Che dal *Kulturkampf* siano derivate sollecitazioni all'unificazione nazionale non si può certo negare, ma esse servirono non tanto a obiettivi economici quanto piuttosto all'inserimento della zona di lingua romancia nel programma di revisione della Confederazione, importante sul piano della politica statale. Il rifiuto del primo schema di costituzione nell'anno 1872 mostrò la forza dell'opposizione federalista meridionale. Al suo superamento tornò assai utile il conflitto politico-ecclesiastico con vescovi come Mermillod e Lachat nella posizione di avversari. Sul fronte della revisione entrarono allora anche i romanci. Difficile a dirsi, se senza questa esperienza vincolante di lotta il secondo tentativo del 1874 avrebbe superato gli ostacoli dell'ostruzione della Svizzera francese e della Svizzera interna.

Con ciò ci si può chiedere se mai la lotta avrebbe potuto essere evitata. Contro quest'ipotesi parla il fatto che da conflitti di questo tipo – se pur sfasati nel tempo – non furono risparmiati nemmeno altri paesi (la legge Siccardi del Regno di Sardegna, l'Austria, la Prussia-Germania, la Fran-

cia). Indubbiamente essi rientrano nel processo di secolarizzazione dello Stato e della società moderna. Né la Chiesa né lo Stato intendevano sacrificare senza offensiva un terreno rivendicato o posseduto. Vi furono tuttavia figure emblematiche che volevano e di fatto favorirono la lotta. Questo vale ad esempio per l'équipe radicale di governo a Berna nei primi anni '70 e per il Carteret ginevrino, come pure per Augustin Keller o per il sangallese Johann Matthias Hungerbühler. Né mancano simili protagonisti del confronto sul fronte cattolico: primo fra tutti Mermillod, quindi il gruppo attorno alla «Schweizer Kirchenzeitung», giornale decisamente ultramontano, inoltre il vescovo Lachat, contrario a qualsiasi concessione, con sullo sfondo il suo influente cancelliere Duret, una vera e propria eminenza grigia, di cui la ricerca si è finora poco occupata. Poi qualche sacerdote più anonimo, ma dallo spirito combattivo. Tra questi vi erano coloro che invitavano a non esporsi, come il parlamentare Welti o Segesser. Quest'ultimo, presidente del consiglio cantonale di Lucerna, fu a sua volta al di sopra della posizione dei partiti, nel senso che si oppose tanto contro la centralizzazione dello Stato confederale quanto contro quella della Chiesa di Roma e non condivise l'incoerenza di tanti cattolici, che univano il federalismo politico al centralismo ecclesiastico – cosa questa che riguarda in senso contrario anche molti politici radicali che politicamente si dichiaravano rigorosi statalisti, ma che dal cattolicesimo pretendevano tutta l'indipendenza possibile da Roma.

Con ciò possiamo ritenere di aver risposto alla domanda iniziale. Caso particolare sì dunque, per i vari aspetti regionali e linguistico-culturali del conflitto. Inoltre, in Svizzera esiste una tradizione di cattolicesimo liberale del tutto a sé stante. Ma caso particolare anche per il fatto che il cattolicesimo svizzero si è rinnovato attraverso il *Kulturkampf* ed è riuscito ad esercitare un'azione duratura e costante nella politica degli ultimi 100 anni, cosa che non si può dire invece per il Centro tedesco. Qui taluni elementi e minoranze del *Kulturkampf* – si pensi ad esempio all'elemento polacco – sono stati completamente respinti e eliminati; mi pare di poter dire che solo a partire dal 1945 il cattolicesimo ha

avuto in Germania una vera e propria influenza costante, e comunque anche allora è rimasto concentrato sulle sue regioni d'origine, a sud e a ovest. Diversamente è avvenuto in Svizzera, dove i fronti hanno potuto sciogliersi senza trasformazioni territoriali; nel Giura bernese la creazione di un nuovo cantone ha comunque cambiato la situazione del problema.

Fra gli elementi specifici si può ricordare anche l'elemento democratico, vale a dire la partecipazione diretta del popolo. Essa si espresse nell'approvazione della costituzione confederale del 1874 con le sue norme particolari in materia di confessione (divieto di nuovi conventi, una accentuata durezza nei confronti dei Gesuiti), ma poi un anno dopo anche nella costituzione ecclesiastica bernese e infine – questa volta contro il *Kulturkampf* – nel rifiuto da parte del popolo del disegno di legge del 1882 riguardante la scuola, di orientamento celatamente anti-ecclesiastico. Per quanto conosco, in altri stati che hanno vissuto l'esperienza del *Kulturkampf* non è esistita una siffatta partecipazione diretta e plebiscitaria delle maggioranze. Questo fatto pare rafforzare la tesi del caso particolare.

Sotto altri aspetti è però possibile anche negare senza riserve la particolarità del caso svizzero e affermare invece il suo carattere di imitazione. Non si può non riconoscere lo sviluppo sincronico con gli eventi e le *escalations* che si ebbero in Germania – questo vale per le leggi (il *Kanzelparagraph* prussiano = *Maulkrattengesetz* di San Gallo) così come per la destituzione dei vescovi e per l'impiego di polizia e forze militari. Il modello di Bismarck e della Germania vittoriosa splendeva dinnanzi agli occhi di alcuni politici confederali e piccoli ministri del «vorrei ma non posso». Il cattolico Anton Philipp von Segesser, nel suo scritto del 1875 sul *Kulturkampf*, che rientra ancor oggi fra le analisi più approfondite del fenomeno e che per via della sua posizione di critica nei confronti di ambedue le parti evitò solo per un soffio di venir messo all'indice da Roma, ha fissato alcuni punti importanti. Nella controversia egli vede un'espressione dell'assolutismo, o meglio di due assolutismi. «Tutto il potere

materiale al servizio di un'idea assoluta da una parte, un'idea assoluta senza potere materiale dall'altra»[2]. Lo Stato moderno però impersonificherebbe sotto il manto di una presunta aconfessionalità solo il principio anti-cristiano; anche se Bismarck «in questo senso non fu colui che colpì, ma colui che fu colpito». Critica però anche nei confronti della Chiesa, la quale arbitrariamente avrebbe disconosciuto la validità delle leggi statali affermando in questo modo per sé la stessa illimitata istanza di potere. «I sistematici della Chiesa si differenziano dai sistematici dello Stato solo per l'ambito sul quale impiegano i loro concetti»[3]. «La Chiesa può ben rinviare alla parola della Bibbia, secondo cui bisogna ubbidire più a Dio che agli uomini, ma in nessun caso può impiegare questa parola in modo autoritario ... La battaglia per l'esistenza della Chiesa cattolica non può riguardare solo la gerarchia, deve essere soprattutto cosa del popolo cattolico»[4]. Segesser ricorda come il rifiorire del cattolicesimo nel XIX secolo sia stato legato non solo a nomi come quelli di Sailer, Möhler, Hirscher, Hefele, ma anche a quelli di Lamennais e Döllinger; prende però le distanze – come già aveva fatto in passato – dalla richiesta di restituzione dello Stato della Chiesa.

La critica principale è rivolta però ancora all'assolutismo statale e alla sua personificazione più moderna e nuova: «L'intera maestà del nuovo impero tedesco poggia alla fine solo sul dispotismo 'illuminato' di Bismarck, ed è a questo pseudo-assolutismo che rende ossequio l'Europa, dinnanzi a cui i principi si piegano e a cui i democratici stringono la mano, mentre i costituzionalisti gli girano attorno servizievoli, pervasi dalla piacevole sensazione della loro premurosa nullità. Il fatto straordinario in tutto questo è che i principi simpatizzano con le aspirazioni liberali della politica bismarckiana, i democratici con le sue aspirazioni dispotiche»[5].

[2] A.P. von Segesser, *Der Culturkampf* (Studien und Glossen zur Tagesgeschichte), Bern 1875.

[3] *Ibidem*, p. 16.

[4] *Ibidem*, p. 94.

[5] *Ibidem*, p. 7.

Quello che Segesser constata e ciò che lo preoccupa – metto in rilievo Segesser con ponderatezza, poiché egli è troppo poco conosciuto fuori dalla Svizzera (come sta a dimostrare il successo limitato del suo epistolario che è in procinto di essere pubblicato) – ebbene quello che egli constata e ciò che lo preoccupa è la pressione di adeguamento che dall'impero pseudo-liberale arriva alla Svizzera minacciando di portare ad una sorta di fusione ideologica. A questo nemmeno la controparte si sarebbe opposta necessariamente. Quando la notizia della scomunica di Mermillod approdò a Berlino, Bismarck convocò infatti l'ambasciatore svizzero il 19 febbraio 1873 e gli fece l'onore di un colloquio. «Noi lottiamo sullo stesso terreno e per gli stessi fini», gli disse, e si compiacque dell'atteggiamento energico della Svizzera, dopodiché l'ambasciatore osservò da parte sua «che l'atteggiamento della Germania in tale questione è per noi stessi di estrema e diretta importanza». Il cancelliere espresse quindi le proprie considerazioni circa l'inarrestabile crollo di tutti gli Stati cattolici «dalla Polonia ad est fino al Portogallo a ovest» ecc.

Sebbene da parte svizzera sia stato messo poi in risalto anche il modo autonomo di procedere, è fuor di ogni dubbio che ci si sentì coperti dal modo di procedere dei tedeschi – anche nel momento in cui il regime di destra francese dei primi anni '70 diede protezione al clero cattolico del Giura e a Mermillod cacciato in esilio. A favore di questa tesi parla anche lo stretto legame dell'ambasciatore tedesco a Berna, barone von Roeder, con politici influenti. La cosa arrivò a tal punto che il diplomatico si lamentò a Berlino per il fatto che brani delle sue relazioni con dichiarazioni confidenziali erano stati riportati alla lettera da deputati federali nella «Norddeutsche Allgemeine Zeitung». Se la cosa fosse andata avanti egli rischiava per il futuro di vedersi precluso l'accesso a fonti importanti. La crisi dei rapporti fra Berna e Berlino scoppiò con la svolta a destra di Bismarck, con il suo allontanamento dai liberali e dal *Kulturkampf*, con la sua inasprita presa di posizione contro la socialdemocrazia, i cui capi cercarono e trovarono talvolta rifugio in Svizzera. Si profilò allora quel raffreddamento dei rapporti che caratterizzò gli anni '80 e che culminò poco prima della caduta del

cancelliere. A quel punto però il ruolo di guida della Germania nella battaglia fra Stato e Chiesa si era concluso ormai da tempo. Di certo si può ritenere che senza la Germania il *Kulturkampf* in Svizzera non avrebbe mai potuto essere sostenuto con tale energia e coerenza, anche se – lo vogliamo evidenziare ancora una volta in chiusura – gli obiettivi provennero da origini e necessità fondamentalmente svizzere.

La ricerca su questo tema non può dirsi in alcun modo conclusa, anche se esiste in proposito un'esposizione generale. Mancano, oltre a studi su diverse regioni, lavori sulla devozione popolare e sul significato dei gruppi sociali nel *Kulturkampf*, sulla parte importante – ma non sempre facilmente documentabile a livello di fonti– delle donne nella devozione popolare, sulle interazioni fra industrializzazione e *Kulturkampf*, sulla legislazione (specie sulle leggi penali), su aspetti della politica scolastica, ma anche sulla controversia modernista, ancora relativamente poco studiata in Svizzera. La stessa cosa o comunque cosa analoga vale per una storia del *Kulturkampf* in Germania, che ancora non esiste ma che sarebbe ora venisse scritta. Su questo campo c'è dunque ancora da lavorare.

Il «Kulturkampf» nella metà cisleitana della monarchia asburgica

di *Karl Vocelka*

La genesi dell'assolutismo asburgico non è disgiungibile dalla grande influenza che la Chiesa cattolica esercitò su di esso nella fase della sua nascita, se pur con funzioni di volta in volta diverse a seconda delle differenti espressioni dell'assolutismo.

L'affermazione del cosiddetto assolutismo «confessionale» nel XVII e nel primo XVIII secolo fu possibile agli Asburgo solo attraverso una stretta collaborazione con la Chiesa cattolica, di cui essi erano *advocati* e protettori, ma la quale a sua volta rappresentò sempre un importante sostegno del potere statale. Un tema centrale dell'assolutismo «illuminato» dell'epoca di Maria Teresa e dei suoi due figli Giuseppe II e Leopoldo II fu il tentativo di sciogliere questo legame fra Stato e Chiesa e di assegnare alla Chiesa il posto che le spettava[1]. In definitiva, anche l'assolutismo del *Vormärz*, che derivò la propria legittimazione dal superamento della Rivoluzione francese e del suo patrimonio di idee, trovò un supporto fondamentale nella Chiesa cattolica conservatrice.

L'alleanza fra trono e altare, su cui aveva poggiato già il

Traduzione di Chiara Zanoni Zorzi.

[1] Su questo tema un tempo assai discusso nella storiografia austriaca cfr. le opere classiche di F. MAASS, *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760-1790* (Fontes rerum Austriacarum II/71-75), Wien 1951-1961; E. WINTER, *Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740-1848* (Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens, 1), Berlin 1962; F. VALJAVEC, *Der Josephinismus. Zur geistlichen Entwicklung Österreichs im 18. und 19. Jahrhundert*, Brünn-München-Wien 1944.

sistema di governo del *Vormärz*, fu poi sancita – dopo lo shock della rivoluzione del 1848-49 che si combatté questa volta in patria – nel neoassolutismo anche sul piano contrattuale, allorché il 18 agosto 1855 fu sottoscritto un concordato con la Chiesa cattolica, cioè con il papa[2]. Questo trattato, che conferiva alla Chiesa cattolica una serie di privilegi tali da renderla – nuovamente – una sorta di Chiesa di Stato privilegiata, fu il punto di partenza per quella battaglia dei liberali nella monarchia asburgica, che si è soliti chiamare *Kulturkampf*.

In questa lotta contro la Chiesa cattolica i liberali austriaci non si trovarono soli; all'incirca nello stesso periodo vi furono in diversi stati una serie di scontri che possono essere compresi sotto il termine *Kulturkampf*; ma di ciò non occorre che mi soffermi a parlare oltre, dal momento che l'esame comparato di questi sviluppi rappresenta per l'appunto il tema del nostro seminario.

Da parte della monarchia asburgica le trattative relative al concordato furono condotte dal cardinale Othmar von Rauscher, che essendo stato in passato insegnante dell'imperatore godeva di particolare fiducia; dalla parte della Santa Sede era invece Alberto Crivelli. Il trattato garantiva alla Chiesa cattolica nella monarchia asburgica una posizione di considerevole predominio, che influiva chiaramente soprattutto sul piano della giurisdizione (diritto matrimoniale) e in maniera particolarmente rilevante nel campo dell'istruzione. Nell'ambito della scuola t u t t e le materie d'insegnamento dovevano sottostare alla dottrina della Chiesa. È facile immaginare che cosa questo significasse per materie come la storia, ma ancor più per le scienze naturali (ad es. la teoria evolutiva di Darwin in contrapposizione al mito biblico della creazione, inteso in senso strettamente letterale!).

Questo concordato divenne per i liberali dell'opposizione la pietra dello scandalo, ma sempre più anche il simbolo del sistema neoassolutistico che si cercava di combattere.

[2] Cfr. E. WEINZIERL-FISCHER, *Die österreichischen Konkordate von 1855 und 1933*, Wien 1960.

La politica interna della monarchia asburgica è fortemente improntata da eventi di politica estera; le due fasi di liberalizzazione che si ebbero nel 1861 e nel 1867 furono effetto immediato delle due guerre perse contro il Regno di Sardegna e la Francia nel 1859 e rispettivamente contro la Prussia e l'Italia nel 1866.

Accanto al cosiddetto «accordo» con gli ungheresi la sconfitta del 1866 ebbe una seconda importante conseguenza: nella metà occidentale dell'impero – ma naturalmente anche in Ungheria[3] – i liberali si affermarono come partito di governo.

Dalla genesi del liberalismo austriaco deriva il trauma di fondo dei *Deutsch-Liberalen*. Il liberalismo, che aveva iniziato a svilupparsi nel *Vormärz*, era riuscito ad affermarsi nella monarchia danubiana solo a stento e con continue interruzioni ed incertezze da parte dei liberali stessi. Fallito il tentativo di affermazione di questo movimento sulla via rivoluzionaria nel 1848, esso riuscì a fare qualche passo in avanti solo dopo le crisi di politica estera del 1859 e del 1866. In un primo momento si impose con Anton Ritter von Schmerling lo stile di governo centralistico, più tardi spesso insultato dai *Deutsch-Liberalen* come «pseudo-liberalismo»; Ritter von Schmerling pose certamente i fondamenti essenziali per il futuro sviluppo costituzionale della monarchia, ma sulla questione dei rapporti fra Stato e Chiesa fu particolarmente inattivo. All'era Schmerling seguì la cosiddetta *Sistierungsepoche*, una fase di governo assolutistico non costituzionale sotto la guida del conte Richard Belcredi. Solo dopo la guerra del 1866, conclusasi con una sconfitta, i liberali salirono realmente al potere, sebbene anche nella costituzione del

[3] Sul *Kulturkampf* ungherese e sulla posizione particolare dell'Ungheria in campo di politica ecclesiastica cfr. G. ANDRIANYI, *Die Stellung der ungarischen Kirche zum österreichischen Konkordat von 1855*, Roma 1963 e del medesimo autore *Ungarn und das 1. Vaticanum* (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, 5), Köln-Wien 1975, nonché M. CSAKY, *Der Kulturkampf in Ungarn. Die kirchenpolitische Gesetzgebung der Jahre 1894/95* (Studien zur Geschichte der österreichisch-ungarischen Monarchie, 6), Wien-Graz-Köln 1967.

1867, la prima elaborata da un'assemblea costituente e non concessa dal sovrano, furono riservati al monarca forti diritti. Nella costituzione si legge: «L'imperatore è sacro, inviolabile e non responsabile. L'imperatore esercita il proprio potere di governo attraverso ministri responsabili e attraverso i funzionari e gli incaricati loro subalterni. L'imperatore nomina e destituisce i ministri e conferisce, su richiesta dei ministri competenti, tutti gli uffici in tutti i rami del servizio statale, purché la legge non prescriva diversamente»[4]. Il punto centrale di queste affermazioni della legge, che naturalmente concedono all'imperatore anche tutti i diritti relativi alla dichiarazione di guerre, alla stipulazione di trattati di Stato di ogni tipo, al comando supremo dell'esercito e alcune altre prerogative di minor rilevanza, è il fatto che il primo ministro e il suo ministero dipendevano sostanzialmente dal favore dell'imperatore e non tanto dai rapporti di maggioranza esistenti all'interno del parlamento. Questo aspetto va tenuto presente quando si voglia giudicare la politica dei liberali nei confronti del concordato.

Per molti versi la politica dei liberali fu influenzata naturalmente anche dai loro avversari, dal momento che nell'ambito dell'opinione pubblica, così come essa era sviluppata nel XIX secolo nella monarchia asburgica, bisognava occupare campi d'opinione che non fossero già occupati dall'avversario, arrivando così ad una polarizzazione estrema dei partiti – tutto il contrario di quanto avviene nella situazione attuale, in cui i programmi dei vari partiti si differenziano solo di poco fra loro. I principali avversari dei *Deutsch-Liberalen* nella situazione politica cisleitana erano non solo le diverse nazionalità, primi fra tutti i cechi, ma anche i conservatori cattolici. Se si può considerare il conservatorismo in generale come una reazione alla Rivoluzione francese, le forze contrapposte al liberalismo nella monarchia asburgica nacquero in senso lato su questo terreno; in senso molto più immedia-

[4] *Reichsgesetzblatt* (d'ora in avanti *RGBl*) del 22.12.1867, n. 145, pp. 400-401; nella costituzione statale circa l'esercizio del potere di governo e di esecutivo cfr. anche E. BERNATZIK, *Die österreichischen Verfassungsgesetze*, Leipzig 1906, pp. 390 ss.

to invece questi partiti conservatori andrebbero intesi come reazione al giuseppinismo, essendo uno dei loro obiettivi principali il mantenimento o il ripristino del potere della Chiesa cattolica nella monarchia. Una seconda componente, che non ha direttamente a che vedere con l'ideologia «conservatrice», è lo schieramento federalistico di queste forze d'opposizione al liberalismo, posizione determinata anche fra l'altro dall'atteggiamento centralistico dei liberali, per i quali le istanze liberali erano «indissolubilmente coniugate» con il punto di vista centralistico.

L'opposizione clericale aveva il suo sostegno principale nel Tirolo e si rese ben visibile per lo meno all'interno del *Reichsrat*, anche se a livello di opinione pubblica non poteva concorrere con i liberali, che con la «Presse», la «Neue Freie Presse» e il «Neues Wiener Tagblatt» avevano dalla loro almeno tre giornali ad ampia diffusione – anche se questi giornali spesso argomentavano in termini più radicali dei politici. Contrariamente alla principale opposizione nazionale, i clericali pensarono inizialmente di condurre la loro battaglia tenendosi lontani dal *Reichsrat* di Vienna, analogamente a come fecero i cechi; poi però non si riuscì di fatto ad arrivare a una politica di astensione sul modello ceco. Così questo gruppo di parlamentari clericali, che spesso – non da ultimo per via delle sue idee federalistiche – cooperò anche con gli slavi della monarchia, formò un'opposizione chiaramente percepibile e sempre pronta ad esprimersi, la quale prese naturalmente posizione a favore del concordato.

Nella monarchia asburgica né i *Deutsch-Liberalen* rappresentarono un movimento unitario, una sorta di blocco monolitico con un'idea unitaria e interessi di gruppo equilibrati, né gli avversari del liberalismo furono più di un gruppo variopinto messo insieme alla rinfusa, che riuniva in definitiva solo gli avversari del partito liberale al potere.

La dialettica di questi due gruppi è colta in maniera assolutamente eccezionale, almeno in una direzione, da una voce della stampa del tempo:

«Se non avessimo da combattere la cosiddetta 'Rechtstpartei', il cui

sforzo è orientato ad un totale sovvertimento della realtà esistente, per i due grandi partiti principali dell'Impero non si tratterebbe della questione dell'organizzazione fondamentale dei medesimi, ma solo di una dimensione più o meno grande di liberalismo; e ancora, se la questione delle nazionalità non venisse spinta in primo piano in maniera così esclusiva e precipitosa dai denunciatori e dai loro portabandiera, in breve, se cechi e sloveni, ultramontani e feudali sedessero in parlamento senza il secondo fine di organizzare, alla prima occasione favorevole, un'edizione moderna della congiura delle polveri – allora sarebbe forse finita anche per l'unità del partito costituzionale, così come esso si presenta oggi»[5].

Quando poi nel 1867 i liberali arrivarono nonostante tutto al potere, uno dei loro obiettivi principali fu di ordine politico-ecclesiastico. Il concordato del 1855 fu odiato dai liberali non solo in quanto trattato contenente una serie di norme che essi non potevano condividere, ma anche in quanto simbolo dell'assolutismo che per lungo tempo aveva oppresso gli sforzi liberali. I liberali non avevano fiducia nell'imperatore, gli attribuivano tentativi assolutistici, temevano per la costituzione appena raggiunta. Ma contro l'imperatore non si poteva combattere direttamente, così si prese di mira il concordato, si colpì il servo intendendo colpire il padrone[6].

I giornali liberali sostennero con estrema veemenza l'idea che il concordato – le cui norme erano in contraddizione già con la costituzione del dicembre 1867, in cui era assicurata una parificazione dei cittadini di tutte le confessioni – dovesse essere sciolto e abolito interamente. I politici liberali non potevano però procedere in maniera così radicale, innanzitutto per riguardo nei confronti dell'imperatore Francesco Giuseppe, contrario all'abolizione del trattato, quindi anche per riguardo nei confronti della Prima camera, in buona parte filo-giuseppina ma pur sempre conservatrice. In una

[5] «Neue Freie Presse», 13-9-1873.

[6] Cfr. a proposito di questa prima fase del *Kulturkampf* K. VOCELKA, *Verfassung oder Konkordat? Der publizistische und politische Kampf der österreichischen Liberalen um die Religionsgesetze des Jahres 1868* (Studien zur Geschichte der österreichisch-ungarischen Monarchie, 17 = Schriften des DDr. Franz Joseph Mayer-Gunthof-Fonds, 12), Wien 1978.

prima fase il trattato fu pertanto conservato, non fu abolito formalmente, ma forzato in punti essenziali con una legislazione singola mirata. Il ministro di giustizia, il liberale Eduard Herbst, presentò tre proposte di legge: disegni per una legge matrimoniale, per una legge scolastica e per una legge interconfessionale, tutti tre improntati a una linea di compromesso. La più importante di queste leggi fu senza dubbio la legge sulla scuola, la quale aboliva l'ispezione scolastica da parte della Chiesa – prevista dal concordato – su tutte le materie della scuola elementare e non solo sull'insegnamento della religione, promuovendo in tal modo un'organizzazione scolastica secolarizzata: ciò non rimuoveva comunque del tutto l'influenza clericale data dalla solida posizione che il sacerdote manteneva all'interno dell'ispettorato scolastico. Anche la legge sul matrimonio rappresentava un compromesso con la Chiesa: il matrimonio civile obbligatorio, sostenuto dai gruppi radicali dei liberali, non divenne legge, rimase in vigore il matrimonio nella sua forma religiosa e la legge si limitò a regolamentare casi particolari – matrimoni fra appartenenti a confessioni diverse – assegnando allo Stato la giurisdizione in questioni di matrimonio[7]. Nonostante questa legislazione relativamente morbida i liberali festeggiarono queste leggi, sanzionate dall'imperatore nel maggio 1868, come un trionfo del secolarismo sulle «oscure forze della Chiesa», forze oscure che a loro volta reagirono – a cominciare dal papa fin giù all'ultimo parroco di villaggio – animando una polemica violenta contro il liberalismo.

Ma l'ostilità dell'imperatore all'idea di sciogliere il trattato, ostilità sulla quale si orientarono i liberali nella loro incertezza, portò infine ad una soluzione poco convinta delle questioni religiose, che non soddisfece né Francesco Giuseppe, costretto in parte a cedere, né i liberali dalle idee più radicali. L'imperatore avrebbe preferito vedere conservato intatto il trattato del 1855, ma sotto la pressione del processo di costitu-

[7] A proposito delle leggi sulla religione del 1868 cfr. *RGBl*, nn. 47, 48 e 49 (1868) e K. VOCELKA, *Verfassung oder Konkordat?*, cit., pp. 196-203 (edizione).

zionalizzazione non vide possibilità migliore di proteggere la Chiesa se non nel modo in cui fece. All'età di maggior fortuna del liberalismo, nel pieno della lotta di religione, risale una dichiarazione dell'imperatore dal settembre 1874, in cui Francesco Giuseppe prese posizione su tali questioni: «Sebbene finora io sia stato impedito dalle circostanze a fare, in difesa della Chiesa, quello che corrispondeva al desiderio del mio cuore, sono comunque consapevole di aver impedito molte cose che avrebbero nuociuto alla Chiesa assai più di quanto è realmente avvenuto a suo svantaggio. Prometto che ... per quanto le circostanze me lo consentiranno, proteggerò la Chiesa!»[8].

La Chiesa reagì violentemente a queste leggi, sia il papa che i vescovi austriaci. Nel concistoro segreto del 22 giugno 1868 papa Pio IX espresse la propria posizione nel modo seguente nell'allocuzione *Venerabiles fratres*:

«Videtis profecto, Venerabiles Fratres, quam vehementer reprobandae, et damnandae sint eiusmodi abominabiles leges ab Austriaco Gubernio latae, quae catholicae Ecclesiae doctrinae, eiusque venerandis iuribus, auctoritati, divinaeque constitutioni, ac Nostrae et Apostolicae huius sedis potestati et memoratae Nostrae Conventioni, ac vel ipsi naturali iuri vel maxime adversantur. Nos igitur pro omnium Ecclesiarum sollicitudine Nobis ab ipso Christo Domino commissa Apostolicam vocem in amplissimo hoc vestro consessu attollimus, et commemoratas leges, ac omnia, et singula, quae sive in his, sive aliis in rebus ad Ecclesiae ius pertinentibus ab Austriaco Gubernio seu ab inferioribus quibusque Magistratibus decreta, gesta, et quomodolibet attentata sunt, Auctoritate Nostra Apostolica reprobamus, damnamus, et decreta ipsa cum omnibus inde consecutis eadem Auctoritate Nostra irrita prorsus, nulliusque roboris fuisse, ac fore declaramus»[9].

Anche i vescovi austriaci opposero resistenza. Quando una disposizione del ministro di giustizia invitò i vescovi a consegnare gli atti relativi ai matrimoni religiosi ai tribunali

[8] R. CHARMATZ, *Österreichs innere Geschichte von 1848 bis 1895* (Aus Natur und Geisteswelt, 651/652), 2 voll., Leipzig-Berlin 1918, pp. 16 s.

[9] *Acta Sanctae Sedis*, IV, 1875, p. 12.

statali, questi si rifiutarono di fornirli. Pioniere dell'iniziativa si rivelò il combattivo vescovo di Linz, Franz Joseph Rudigier, il quale non solo si rifiutò di consegnare i documenti richiesti, ma prese pubblicamente posizione contro le nuove leggi anche in una lettera pastorale e istruì il suo clero a opporre resistenza. In un'inchiesta del tribunale penale per violazione dell'ordine pubblico Rudigier si rifiutò di comparire in giudizio, appellandosi al concordato che egli riteneva ancora in tutto e per tutto valido. Vi fu quindi trascinato «a forza» il 5 giugno 1869. I liberali fecero di questo caso un esempio per dimostrare come «l'uguaglianza di fronte alla legge ...» non si fermi «dinnanzi alle porte di una palazzo vescovile»[10]. Rudigier fu giudicato colpevole e condannato a 14 giorni di carcere. In seguito alla protesta del vescovo l'imperatore dispose in una lettera scritta di suo pugno che la pena gli venisse condonata. Così anche questa concreta prova di forza del liberalismo con la Chiesa si concluse in un compromesso, ma almeno formalmente si era dimostrato che la costituzione stava al di sopra del concordato.

Ma la conseguenza più importante della politica ecclesiastica liberale e della sua battaglia contro il concordato fu la legge-Hasner sulla scuola elementare dell'impero del 14 maggio 1869, la quale doveva garantire un effetto prolungato di questa controversia e della (mezza) vittoria liberale. Questa legge relativamente moderna sulla scuola elementare e comunale (le attuali *Hauptschulen*) prevedeva una scuola sopraconfessionale, in cui l'insegnamento della religione rimaneva peraltro obbligatorio e anche il parroco del luogo aveva assicurato un posto nel consiglio scolastico della comunità. Alcune altre norme che non avevano nulla a che fare con la religione, come la centralizzazione dell'istruzione, la determinazione definitiva dell'obbligo scolastico generale e l'introduzione di *Realfächer* (scienze naturali, storia locale, ginnastica e economia domestica) rendono questa legge del 1869 particolarmente moderna.

[10] F. SCHÜTZ, *Werden und Wirken des Bürgerministeriums*, Leipzig 1909, p. 115.

Come spesso accadde nell'affermazione e in fondo anche nel fallimento dei liberali, il desiderio di ampi circoli del liberalismo di abolire il concordato poté realizzarsi solo all'interno delle trasformazioni di politica estera.

L'annuncio del dogma dell'infallibilità al Concilio Vaticano I, così come la posizione mutevole della Francia, che nell'ambito della guerra contro la Confederazione della Germania settentrionale abbandonò la sua funzione di protezione nei confronti del papa di Roma, portarono infine nel 1870 – sotto il pretesto giuridicamente contestabile, secondo cui la natura giuridica di uno dei partners del trattato, e cioè del papa, sarebbe mutata per via della sua infallibilità – allo scioglimento del concordato[11]. È forse interessante far notare che il capo del governo, autore dello scioglimento del concordato, non era un rappresentante dei liberali, bensì il presidente dei ministri, conte Alfred Potocki, di idee sostanzialmente conservatrici.

Ma con ciò il *Kulturkampf* non poteva ancora dirsi del tutto concluso; da un lato continuarono a livello locale i conflitti

[11] Sul Concilio Vaticano I visto dalla prospettiva austriaca cfr. soprattutto lo scritto del vescovo di St. Pöltener nonché segretario del concilio J. FESSLER, *Das vaticanische Concilium, dessen äußere Bedeutung und innerer Verlauf*, Wien 1871. Per una prima informazione cfr. l'articolo di R. AUBERT in *Lexikon für Theologie und Kirche*, X, 1965, coll. 636-642 e la bibliografia ivi riportata; cfr. inoltre A.B. HASLER, *Pius IX, (1846-1878), päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie* (Päpste und Papsttum, 12), Stuttgart 1977; I. VON SENESTREY, *Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam. Tagebuch vom 1. Vatikanischen Konzil*, hrsg. und kommentiert von K. SCHATZ (Frankfurter theologische Studien, 24), Frankfurt a. Main 1977. Sulla posizione non molto positiva dei vescovi austriaci cfr. ad esempio E. KOVACS, *Die Bedenken des Kardinals Joseph Othmar von Rauscher, Fürsterzbischof von Wien 1853-1875, zur Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit während des Ersten Vatikanums*, in *Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag*, 3. Bde., Wien 1971, pp. 94-121. Sullo scioglimento del concordato cfr. M. VON HUSSAREK, *Die Krise und Lösung des Konkordats vom 18. August 1855. Ein Beitrag zur Geschichte des österreichischen Staatskirchenrechts*, in «Archiv für österreichische Geschichte», 112, 1932, pp. 211-480 e dello stesso autore *Wirkungen des Krieges von 1870 auf die altösterreichische Kirchenpolitik*, in «Schönere Zukunft», 5, 3. August 1930, n. 44, pp. 1049-1051.

fra lo Stato (rappresentato dai liberali che si consideravano partito di Stato) e la Chiesa cattolica[12], dall'altro lato vanno registrati tentativi della legislazione centrale di risolvere con una nuova legislazione la situazione venutasi a creare con l'abolizione del concordato in quell'ambito della legislazione che non era coperto dalle leggi confessionali del 1868.

Il governo presentò quattro disegni di legge per sanare le lacune giuridiche conseguenti alla soppressione del concordato:

1. la legge per la regolamentazione dei rapporti giuridici esterni della Chiesa cattolica[13];

2. la legge sui rapporti giuridici delle comunità monastiche[14];

3. la legge relativa ai contributi per i fondi di religione destinati a coprire le necessità del clero cattolico[15];

4. la legge relativa al riconoscimento giuridico di società religiose[16].

Nella definizione delle linee preminenti di questa nuova

[12] Sullo sviluppo successivo della politica ecclesiastica cfr. W. GOLDINGER, *Das Verhältnis von Staat und Kirche in Österreich nach Aufhebung des Konkordats von 1855*, in «Religion, Wissenschaft, Kultur. Vierteljahrsschrift der Wiener katholischen Akademie», 8, 1957, pp. 141-146 e come studi di casi specifici J. FONTANA, *Der Kulturkampf in Tirol 1861-1892*, Bolzano 1978; H. GNILSEN, *Ecclesia militans salisburgensis. Kulturkampf in Salzburg 1848-1914* (Veröffentlichungen des historischen Instituts der Universität Salzburg, 2), Wien-Salzburg 1972; G. CERWINKA, *Die Don-Alfonso-Affäre und die Auflösung der Grazer Studentenkorporation im Jahre 1875. Eine Fallstudie zum österreichischen «Kulturkampf»*, in «Historisches Jahrbuch der Stadt Graz», 1979-1980, pp. 113-142.

[13] *RGBl* del 13 maggio 1874, n. 50.

[14] Questo disegno di legge non fu mai approvato dall'imperatore.

[15] *RGBl* del 13 maggio 1874, n. 51.

[16] *RGBl* del 27 maggio 1874, n. 68. Sui progetti di legge in parlamento cfr. G. KOLMER, *Parlament und Verfassung in Österreich*, 2. Bde., Wien-Leipzig 1903, p. 315; un ottimo sussidio è l'opera di K. HONEK, *Kirchenpolitik im österreichischen Reichsrat 1861-1918. Index kirchenpolitischer Themata* (Miscellanea aus dem kirchenhistorischen Institut der katholisch-theologischen Fakultät Wien, 65), Wien 1965.

regolamentazione il funzionario ministeriale Karl von Lemayer quale rappresentante del liberalismo austriaco si rivolse duramente contro una ripresa del giuseppinismo, che a suo avviso si opponeva «alle idee e alle istanze politiche del presente»[17]. Qui si manifesta chiaramente anche il mutamento generazionale che accompagna il liberalismo austriaco, poiché ancora nelle controversie del 1868 ci si era richiamati al giuseppinismo e, specie nella votazione della Prima camera, si era cercato di aggiogare i rappresentanti del giuseppinismo al carro del liberalismo[18].

Tre sono le questioni di fondo, importanti per la posizione dei liberali, a cui Lemayer cercò di rispondere nella relazione accompagnatoria della proposta di legge da lui presentata:

«1. Fino a che punto lo Stato è costituzionalmente competente nella legislazione in materia ecclesiastica?

2. Quale posizione spetta alla Chiesa cattolica attualmente nell'organismo pubblico, e fino a che punto questa posizione le può essere lasciata?

3. Quali sono i principi legislativi che, in ragione di quanto fissato al punto 2, vanno stabiliti all'interno della competenza esistente in conformità del punto 1?»[19].

Naturalmente è soprattutto la prima domanda a richiedere decisioni di principio nel senso del liberalismo. Lemayer risponde sostenendo che dallo scioglimento del concordato in poi la legislazione su questioni religiose è di competenza esclusiva dello Stato, il quale deve salvaguardare i diritti fondamentali delle comunità religiose. L'idea centrale della politica ecclesiastica liberale era quella di concedere alla

[17] *Stenographische Protokolle des Abgeordnetenhauses*, 1874, 40. Beilage, p. 231.

[18] Cfr. in merito G. FRANZ, *Kulturkampf. Staat und katholische Kirche in Mtteleuropa von der Säkularisation bis zum Abschluß des preußischen Kulturkampfes*, München s.d., pp. 148 s.

[19] *Stenographische Protokolle des Abgeordnetenhauses*, 1874, 40. Beilage, p. 233.

Chiesa ogni libertà interna, ma di subordinarla al tempo stesso alle leggi dello Stato. Proprio questo punto era stato il campo centrale del dibattito già a partire dalla discussione sulle leggi confessionali; questa questione della Chiesa preposta o subordinata allo Stato nella tradizione della politica ecclesiastica austriaca può essere qui ripercorsa a ritroso fino all'epoca del giuseppinismo[20].

Le altre affermazioni contenute nella relazione mostrano chiaramente che il rimprovero spesso mosso dai clericali al liberalismo, di avere un atteggiamento di ostilità nei confronti della religione e della Chiesa, è vero solo in parte. Nel pensiero del liberalismo austriaco la Chiesa detiene la posizione di una «corporazione pubblica privilegiata. Lo Stato riconosce che la sua esistenza e le sue finalità sono di utilità pubblica ...»[21]. Già da questa valutazione della Chiesa cattolica – giacché solo di questo si tratta in ultima istanza – risulta chiaramente la moderazione dei liberali, che non professano idee secolaristiche radicali, ma vogliono solo riconoscere in definitiva lo *status quo* e modificarlo un po' in senso loro.

La relazione accompagnatoria delle nuove leggi confessionali riporta anche tutti i diritti che lo Stato e quindi i *Deutsch-Liberalen* al governo erano disposti a concedere alla Chiesa:

«Alla Chiesa cattolica spettano fondamentalmente: la libertà di dottrina e di culto, il libero esercizio della sua costituzione, del suo potere giurisdizionale valido limitatamente al campo ecclesiastico, in particolare della sua disciplina, la tutela e il libero sviluppo della sua struttura associativa, la libera regolamentazione dell'istruzione religiosa, la direzione degli istituti deputati alla formazione religiosa e – sotto la sovrintendenza dello Stato – la direzione e il diretto controllo della parte di pertinenza della Chiesa nell'istruzione pub-

[20] A proposito di questa discussione cfr. K. VOCELKA, *Der Josephinismus. Neuere Forschungen und Problemstellungen*, in «Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich», 95, 1979, pp. 53-68 e la bibliografia ivi riportata.

[21] *Stenographische Protokolle des Abgeordnetenhauses*, 1874, 40. Beilage, p. 236.

blica, infine la libera amministrazione del suo patrimonio e di tutti gli istituti esterni che servono le finalità ecclesiastiche. Tutto questo in conformità delle leggi generali e delle particolari norme ecclesiastico-statali contenute nella legislazione attuale»[22].

Già in occasione di questa proposta e nella sua motivazione emerse, come già era avvenuto con le leggi confessionali del 1868, che una parte dei liberali era di idee ben più radicali di quanto fosse il governo, per parte sua disposto al compromesso nei confronti dell'imperatore, il quale proprio su tale questione aveva assunto un punto di vista oltremodo conservatore.

L'opposizione degli avversari dei liberali non fu questa volta così forte come nella prima discussione sulle leggi confessionali nel 1868, sebbene il papa cercasse di riaccendere la lotta ad ogni costo. Con un'enciclica il papa sollecitò l'imperatore, nonché la conferenza episcopale che fece convocare dal cardinale Othmar von Rauscher, per parte sua incline alla moderazione, a combattere contro i nuovi disegni di legge.

Il vero banco di prova dell'atmosfera di lotta liberale nella cornice di questi effetti del *Kulturkampf* austriaco fu la legge che doveva regolamentare i rapporti giuridici esterni delle comunità monastiche. Scopo ultimo di questa legge era riuscire a controllare e all'occorrenza a impedire attraverso l'amministrazione statale la fondazione di nuovi ordini e il loro insediamento nella monarchia danubiana. Si riprendevano in fin dei conti idee del pensiero radicale giuseppino, essendo stato l'imperatore Giuseppe II ad aver cercato di sfrondare il barocco mondo degli ordini religiosi del suo tempo secondo criteri di utilità soprattutto per lo Stato.

Il progetto venne approvato dal parlamento – senza tutte le aggiunte radicali che erano state richieste –, anche se la Prima camera lo rinviò per ben due anni, prima di approvar-

[22] *Ibidem*, p. 241. Si veda inoltre a questo riguardo V.E. ZENKER, *Kirche und Staat unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in Österreich*, Wien-Leipzig 1909, pp. 81 s.

lo definitivamente il 17 gennaio 1876. L'imperatore tuttavia non sanzionò mai questa legge e il governo liberale, già indebolito al suo interno, non fece nemmeno il tentativo di far nascere da questo un *casus belli,* una sorta di prova di forza fra governo e imperatore.

La legge che più facilmente si riuscì a far approvare di tutto questo fascio di provvedimenti conseguenti alla soppressione del concordato fu il progetto riguardante il riconoscimento giuridico di associazioni religiose, che in definitiva poté riprendere una legislazione austriaca risalente al decreto di tolleranza di Giuseppe II. Si può dedurre dal dibattito attorno alla questione dei vecchi cattolici quanto poco questa tolleranza religiosa venisse di fatto esercitata nella prassi. Questa comunità religiosa si era formata in reazione alla bolla pontificia *Pastor aeternus* del 18 luglio 1870, in cui veniva elevata a dogma la tesi dell'infallibilità del magistero e della suprema giurisdizione ordinaria e immediata del papa di Roma. I vecchi cattolici riconoscevano pienamente, oltre a questa bolla, l'intera tradizione della Chiesa cattolica in fatto di dogmatica e di dottrina di fede[23]. Ben poco era dunque quello che impediva un riconoscimento dei vecchi cattolici. Fondamentalmente la questione era già stata regolamentata nella legge sul riconoscimento giuridico delle comunità religiose, ma i vecchi cattolici lamentavano continue angherie e rinvii amministrativi per entrare nella loro comunità. Uno schema di legge, proposto per facilitare la situazione, fu respinto dalla Prima camera, e la questione, di per sé chiara in linea di principio, fu trascinata fino al 1877. Solo allora si poterono costituire tre comunità di vecchi cattolici (a Vienna, Warnsdorf e Ried).

Come ultimo punto della serie di disegni di legge relativi a questioni confessionali si riprese l'istanza presentata dai radicali già nel 1867, in merito al matrimonio civile. La regolamentazione esistente del matrimonio civile di necessità,

[23] Sui vecchi cattolici cfr. in particolare J.F. VON SCHULTE, *Der Altkatholicismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland,* Giessen 1887, ristampa Aalen 1965.

ammesso cioè esclusivamente qualora il sacerdote competente avesse rifiutato di celebrare il matrimonio, era una soluzione poco felice. Ma nello stesso tempo la richiesta di un matrimonio civile obbligatorio appariva ai liberali troppo radicale e anche dal punto di vista pragmatico impraticabile. Sulla via di un compromesso poco convinto, peraltro tipico dei liberali, si arrivò ad una proposta basata sull'idea della possibilità di separazione matrimoniale – peraltro solo nel caso in cui uno dei due *partners* non fosse stato cattolico. Dopo che solo nel 1876 la proposta fu approvata nella Camera dei deputati, il dibattito si concluse alla Prima camera su proposta del principe Friedrich Liechtenstein con l'auspicio che il governo provvedesse al più presto a presentare una legge esauriente sul matrimonio. Con ciò la proposta si poteva dire sepolta, se pur con esequie di prima classe. Il matrimonio civile esistente nell'attuale legislazione austriaca non risale all'iniziativa liberale, ma è notoriamente un'eredità del nazionalsocialismo.

Con ciò svanì definitivamente lo slancio dei liberali nel procedere in maniera offensiva in questioni di politica ecclesiastica, come avevano fatto ancora nel 1868, almeno nei presupposti; i pionieri liberali che avevano combattuto contro il predominio della Chiesa cattolica erano diventati un partito interiormente diviso e pronto al compromesso, dal quale non ci si poteva più aspettare alcunché, nemmeno in questo campo.

Per la coesione interna dei *Deutsch-Liberalen* la controversia con la Chiesa cattolica, appunto il cosiddetto *Kulturkampf*, fu un elemento essenziale. Accanto alla fedeltà alla costituzione e al centralismo tedesco essi avevano accolto queste istanze politico-ecclesiastiche nel loro programma, altrimenti pericolosamente vuoto. Nello stesso tempo essi avevano però guidato questa lotta contro il concordato in una direzione che gli avversari seppero sfruttare intelligentemente. La violenta reazione alla battaglia liberale contro il concordato venne impiegata dai conservatori nelle campagne non solo per una clericalizzazione della popolazione rurale, ma portò anche ad una prima struttura organizzativa che sfociò nel

legame duraturo dei contadini austriaci ad un partito, quello dei *Christlichsozialen*, che seppe approfittare di questi lavori preparatori.

Mentre nella successiva fisionomia dei partiti della monarchia – dopo la caduta politica dei liberali alla fine degli anni '70 del secolo scorso – due dei tre grandi partiti, i socialdemocratici e i *Deutschnationalen*, elaborarono ulteriormente le idee politico-ecclesiastiche dei liberali, il partito dei *Christlichsozialen* raccolse l'eredità degli avversari del liberalismo e – appoggiandosi sui contadini cattolici e sui preti-politici che li influenzavano – riuscì a conservare la sua posizione di predominio fino alla Prima repubblica. Anche questa situazione, in fondo, – di cui per alcuni aspetti si risente ancor oggi, nonostante le grandi trasformazioni successive al 1945 – è determinata in parte dalla polarizzazione che si creò nel *Kulturkampf* degli anni '60 e '70 del secolo XIX.

Pubblicazioni dell'Istituto storico italo-germanico in Trento

Annali

I, 1975
II, 1976
III, 1977
IV, 1978
V, 1979
VI, 1980
VII, 1981
VIII, 1982
IX, 1983
X, 1984
XI, 1985
XII, 1986
XIII, 1987
XIV, 1988
XV, 1989
XVI, 1990

Quaderni

1. Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914, a cura di *Ettore Passerin D'Entrèves* e *Konrad Repgen*
2. Il movimento operaio e socialista in Italia e Germania dal 1870 al 1920, a cura di *Leo Valiani* e *Adam Wandruszka*
3. I poteri temporali dei vescovi in Italia e Germania nel Medioevo, a cura di *Carlo Guido Mor* e *Heinrich Schmidinger*
4. Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea, a cura di *Hubert Jedin* e *Paolo Prodi*
5. Il liberalismo in Italia e in Germania dalla rivoluzione del '48 alla prima guerra mondiale, a cura di *Rudolf Lill* e *Nicola Matteucci*
6. Austria e province italiane 1815-1918: potere centrale e amministrazioni locali. III Convegno storico italo-austriaco, a cura di *Franco Valsecchi* e *Adam Wandruszka*

7. La dinamica statale austriaca nel XVIII e XIX secolo. Strutture e tendenze di storia costituzionale prima e dopo Maria Teresa. Convegno di studi storici in occasione del secondo centenario della morte di Maria Teresa, a cura di *Pierangelo Schiera*
8. Le città in Italia e in Germania nel Medioevo: cultura, istituzioni, vita religiosa, a cura di *Reinhard Elze* e *Gina Fasoli*
9. Università, accademie e società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento, a cura di *Laetitia Boehm* e *Ezio Raimondi*
10. Federico Barbarossa nel dibattito storiografico in Italia e in Germania, a cura di *Raoul Manselli* e *Josef Riedmann*
11. La transizione dall'economia di guerra all'economia di pace in Italia e in Germania dopo la prima guerra mondiale, a cura di *Peter Hertner* e *Giorgio Mori*
12. Il nazionalismo in Italia e in Germania fino alla prima guerra mondiale, a cura di *Rudolf Lill* e *Franco Valsecchi*
13. Aristocrazia cittadina e ceti popolari nel tardo Medioevo in Italia e in Germania, a cura di *Reinhard Elze* e *Gina Fasoli*
14. Finanze e ragion di Stato in Italia e in Germania nella prima Età moderna, a cura di *Aldo De Maddalena* e *Hermann Kellenbenz*
15. Konrad Adenauer e Alcide De Gasperi: due esperienze di rifondazione della democrazia, a cura di *Umberto Corsini* e *Konrad Repgen*
16. Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma, a cura di *Paolo Prodi* e *Peter Johanek*
17. Il Trentino nel Settecento fra Sacro Romano Impero e antichi stati italiani, a cura di *Cesare Mozzarelli* e *Giuseppe Olmi*
18. Le visite pastorali. Analisi di una fonte, a cura di *Umberto Mazzone* e *Angelo Turchini*
19. Romani e Germani nell'arco alpino (secoli VI-VIII), a cura di *Volker Bierbrauer* e *Carlo Guido Mor*
20. La repubblica internazionale del denaro tra XV e XVII secolo, a cura di *Aldo De Maddalena* e *Hermann Kellenbenz*
21. Fascismo e nazionalfascismo, a cura di *Karl Dietrich Bracher* e *Leo Valiani*

22. Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento, a cura di *Gustavo Corni* e *Pierangelo Schiera*
23. Istituzioni e ideologie in Italia e in Germania tra le rivoluzioni, a cura di *Umberto Corsini* e *Rudolf Lill*
24. Crisi istituzionale e teoria dello stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale, a cura di *Gustavo Gozzi* e *Pierangelo Schiera*
25. L'evoluzione delle città italiane nell'XI secolo, a cura di *Renato Bordone* e *Jörg Jarnut*
26. Fisco religione stato nell'età confessionale, a cura di *Hermann Kellenbenz* e *Paolo Prodi*
27. La «Conta delle anime». Popolazioni e registri parrocchiali: questioni di metodo ed esperienze, a cura di *Gauro Coppola* e *Casimira Grandi*
28. L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo, a cura di *Ovidio Capitani e Jürgen Miethke*
29. Enciclopedia e sapere scientifico. Il diritto e le scienze sociali nell'Enciclopedia giuridica italiana, a cura di *Aldo Mazzacane* e *Pierangelo Schiera*
30. Statuti città territori in Italia e Germania tra Medioevo ed Età moderna, a cura di *Giorgio Chittolini* e *Dietmar Willoweit*
31. Il "Kulturkampf" in Italia e nei paesi di lingua tedesca, a cura di *Rudolf Lill* e *Francesco Traniello*

Monografie

1. Il mais nell'economia agricola lombarda (dal secolo XVII all'unità), di *Gauro Coppola*
2. Potere e costituzione a Vienna fra Sei e Settecento. Il «buon ordine» di Luigi Ferdinando Marsili, di *Raffaella Gherardi*
3. Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna, di *Paolo Prodi*
4. Stato assoluto e società agraria in Prussia nell'età di Federico II, di *Gustavo Corni*
5. Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento, di *Pierangelo Schiera*

6. Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento, di *Roberto Bizzocchi*
7. L'uomo di mondo fra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del Moderno, di *Nestore Pirillo*
8. Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo, di *Daniele Montanari*
9. Modelli politici e questione sociale in Italia e in Germania fra Otto e Novecento, di *Gustavo Gozzi*
10. I principi vescovi di Trento fra Roma e Vienna, 1861-1918, di *Sergio Benvenuti*
11. Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di S. Pelagia, di *Gianvittorio Signorotto*
12. La ragione sulla Sprea. Coscienza storica e cultura politica nell'illuminismo berlinese, di *Edoardo Tortarolo*
13. La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna, di *Miriam Turrini*
14. Stato e funzionari nella Francia del Settecento: gli «ingénieurs des ponts et chaussées», di *Luigi Blanco*
15. Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente, di *Paolo Prodi*
16. Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco, di *Andrea Orsucci*
17. L'inventario del mondo. Catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna, di *Giuseppe Olmi*
18. Germania e Santa Sede. Le nunziature di Eugenio Pacelli (1917-1923), di *Emma Fattorini*

Contributi/Beiträge

1. Italia e Germania. Immagini, modelli, miti fra due popoli nell'Ottocento: Il Medioevo / Das Mittelalter. Ansichten, Stereotypen und Mythen im neunzehnten Jahrhundert: Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Reinhard Elze - Pierangelo Schiera*
2. L'Antichità nell'Ottocento / Die Antike im neunzehnten Jahrhundert, a cura di/hrsg. von *Karl Christ - Arnaldo Momigliano*

3. Il Rinascimento nell'Ottocento in Italia e in Germania / Die Renaissance im 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland, a cura di/hrsg. von *August Buck - Cesare Vasoli*
4. Immagini a confronto: Italia e Germania dal 1830 all'unificazione nazionale / Deutsche Italienbilder und italienische Deutschlandbilder in der Zeit der nationalen Bewegungen (1830-1870), a cura di/hrsg. von *Angelo Ara - Rudolf Lill*
5. Gustav Schmoller e il suo tempo: la nascita delle scienze sociali in Germania e in Italia / Gustav Schmoller in seiner Zeit: die Entstehung der Sozialwissenschaften in Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Pierangelo Schiera - Friedrich Tenbruck*
6. Gustav Schmoller oggi: lo sviluppo delle scienze sociali in Germania e in Italia / Gustav Schmoller heute: Die Entwicklung der Sozialwissenschaften in Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Michael Bock - Harald Homann - Pierangelo Schiera*

Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient

1. Faschimus und Nationalsozialismus, hrsg. von *Karl Dietrich Bracher - Leo Valiani*, Berlin 1991, Duncker & Humblot
2. Stadtadel und Bürgertum in den italienischen und deutschen Städten des Spätmittelalters, hrsg. von *Reinhard Elze - Gina Fasoli*, Berlin 1991, Duncker & Humblot